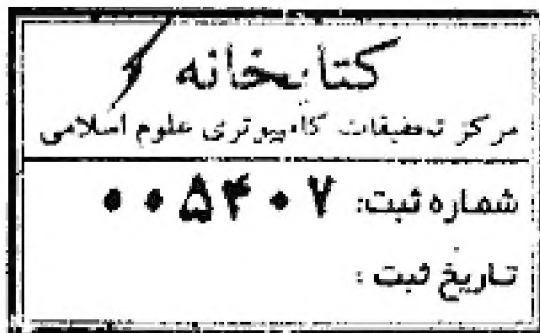


مکتبہ المدینہ، لاہور

شرح اصطلاحات تقوٰی

تالیف :
دکتر سید صدیق گوہرین

شرح اصطلاحات تصوف



دکتر سید صادق کوهرن





مرکز تحقیقات کتاب و نشر علوم اسلامی



انتشارات زوار

تهران، خیابان جمهوری اسلامی - تلفن: ۳۰۲۷۷۵

شرح اصطلاحات تصوف

تألیف: دکتر سید صادق گوهرین

جلد اول

چاپ دوم ۱۳۷۶

تیراژ: ۱۲۰۰

چاپ هامون

شابک: X - ۰۴۰ - ۴۰۱ - ۹۶۴

ISBN: 964 - 401 - 040 - X

کلیه حقوق طبع و تقلید محفوظ است

بنام خداوند بخشنده مهربان

ای خدا ای فضل تو حاجت روا با تو یاد هیچ کس نبود مرا
این قدر ارشاد تو بخشیده‌ای تا بدین پس عیب ما پوشیده‌ای
قطره‌ای دانش که بخشیدی زپیش متصل گردان بدریاهای خوش
قطره‌ای علمست اندر جان من وارهاش از هوا و ز خاک تن
پیش از آن کین خاک‌ها خسفش کند پیش از آن کین با دهانسفش کند
گرچه چون نسفش کند توقاوری کش از ایشان و استانی و اخری
قطره‌ای کو در هوا شد یا بریخت از خزانه قدرت تو کی گریخت
گر درآید در عدم یا صد عدم چون بخوانیش او کند از سر قدم

مثنوی نی ج ۱ ص ۱۱۴ س ۱۸۸۵

تصّوف و مسائل مربوط بآن بطوریکه ذیلاً اشاره خواهد شد تقریباً از قرن دوم هجری بصورت فرقه‌ای از فرق مذهب اسلام ظهور کرد. و به عللی که در این مقدمه ملاحظه خواهد شد روز بروز در سراسر ممالک اسلامی روبه پیشرفت و گسترش نهاد و بعلت آراء خاصی که در این فرقه بوجود آمد، چندی نگذشت که صورت مکتبی علمی بخود گرفت، و باعث بوجود آمدن آثار بسیار گرانبهائی به نظم و نثر شد که امروز غرور و بررسی در هر يك از آن آثار زمانی طویل را در بر خواهد گرفت.

با پیشرفت زمان و روی آوردن علمای بنام به این مکتب، و نحوه تعلیم و ارشاد مشایخ آنان، این فرقه را که در قرون اولیه حالت مذهبی داشت، کم کم بصورت مکتبی خاص درآمد که بسیاری از دانشمندان سخت مشهور

قرون را بخود جلب نمود. تا آنجا که در آثار باقی مانده از سالکان این طریقت به مطالبی برمیخوریم که در مقایسه با اوضاع و تاریخ زمان ونحوه تفکر عالمان غیر صوفی که در علم کلام و فلسفه وسایر علوم اسلامی دستی بسزا داشتند، حقاً باعث اعجاب و شگفتی میگردد. مثلاً در روزگاری که زمین مرکز عالم است و خورشید و سیارات به گرد آن میگردند، و آدمی برجسته ترین و والاترین و پرارزش ترین موجودات عالم محسوب میشود عطار میگوید:

زمین در جنب این نه سقف مینا چو خشخاشی بود بر روی دریا
بهین تا تو در این خشخاش چندی سزد گر بر پروت خود بخندی
(اسرارنامه سطر ۱۷۴۷)

و خواجه شمس الدین حافظ گوید:

در محفلی که خورشید اندر شمار ذره است

خود را بزرگ دیدن در ط ادب نباشد

و در سیر تکامل موجودات از نفوس جزوی تا صورت انسانی، آنان را نظری خاص است که شمه ای از آن به نقل از کتاد، انسان کامل عزیرالدین نسفی چنین است: «بدان که نفوس جزوی از عالم علوی، اول به عناصر و طبایع می آیند، و چندین هزار سال درین مرتبه می باشند، و پرورش می یابند. و نام نفس جزوی درین مرتبه طبیعت است. آن گاه از عناصر و طبایع عروج کنند، و به نباتات می آیند. و اول صورتی که از صورت نباتات پیدا می کنند، صورت طلح است، و این گیاهی سبز است که در آب ها پیدا می آید. و به مراتب بر می آیند و صورت نباتات و اشجار پیدا می کنند، تا به حدی که شجر به حیوان نزدیک شود، همچون درخت خرما و درخت لُفاح و درخت واق واق. و چندین هزار سال دیگر درین مرتبه می باشند، و از گردش افلاك و انجم پرورش می یابند. و درین مرتبه نام وی نفس نباتی است.

آن گاه از نباتات به حیوان می آیند، و اول صورتی که از صورت حیوانات پیدا می کنند صورت خراطین است، و این خراطین گرمی سرخ

ودراز وباريك است كه در گل وزمين آبناك بود. وبه مراتب برمی آیند
وصورت حيوانات به تدریج پیدا می کنند، تا به حدی كه حيوان غیرناطق
به حیوان ناطق نزدیک میشود، همچون فیل وبوزینه ونسانس. و چندین
هزار سال درین مرتبه می باشند، واز گردش افلاك وانجم پرورش می یابند.
ودرین مرتبه نام وی نفس حیوانی است.

آن گاه از حیوان به انسان می آیند. واول صورتی كه از صورت انسان
پیدا می کنند، صورت زنگیان است، ودرین نام وی نفس انسانیست، یعنی
نفس ناطقه، به مراتب برمی آیند تا به درجه حكما رسند... الی آخر (انسان
كامل نفسی ص ۴۱۱ بعد)

یا در مسئله زمان ومكان وحدود وأعداد واتحاد وجود، صوفیان
را نظری خاص است كه شرح آن درین وجیزه نمی گنجد. و برای نمونه
به نقل چند بیتي از مثنوی مولانا بسنده میشود.

پیش ما صدسال ویکساعت یکيست كه درازو كوته از ما مُنْفَكِیست
آن درازو كو تهی درجسم هاست آن درازو كوته اندر جان كجاست

دفتر ۳ نی ص ۱۶۶ س ۲۹۳۷

كه از آن سومولِد ومادَت یکيست صد هزاران سال ویکساعت یکيست

دفتر ۱ نی ص ۲۱۶ س ۳۵۵۴

در معانی قسمت و اعداد نیست
منبسط بودیم و يك جوهر همه
يك گهر بودیم همچون آفتاب
چون بصورت آمد آن نور سره
كنگره ویران كنید از منجنیق
شرح این را گفتمی من از مِری
نكته ها چون تیغ پولاست تیز
پیش این الماس بی اسپر میا
زین سپس من تیغ كردم در غلاف

در معانی تجزیه و افراد نیست
بی سرو بی پا بدیم آن سر همه
بی گره بودیم و صافی همچو آب
شد عدد چون سایه های كنگره
تا رود فرق از میان این فریق
ليك ترسم تا نلغزد خاطری
گر نداری تو سپر واپس گریز
كز بریدن تیغ را نبود حیا
تا كه كثر خوانی نخواهد برخلاف

دفتر ۱ نی ص ۴۳ س ۶۸۶

و نیز در مسائل دیگر فلسفی و علمی و مذهبی آنان را نظراتی خاص است که شرح آنهمه در اینجا میسر نیست.

در این مقدمه سعی شده است از کیفیت ظهور این مسلک و پایه و اساس آن، و رابطه اش از لحاظ مذهبی با تشیع و پیشوایان آن، و نحوه تفکر و چگونگی ارشاد مشایخ این قوم، و علت استقبال علمای زمان از این مکتب، و درگیری های طالبان این مسلک با مخالفین خود و مسائل دیگر مربوط به این طریقت، تا آنجا که امکان داشت و در حوصله مقدمه کتاب می گنجید مختصراً مطالبی بیان شود، تا چه قبول افتد و چه در نظر آید.

بشهادت تاریخ، گسترش و پیشرفت اسلام و مسلمانی در مدتی سخت کوتاه و ناچیز صورت گرفت و هنوز قرنی از رحلت رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم نگذشته بود که مسلمانان از سرحد چین تا اسپانیا را که شامل سرزمین ها و کشورهای شاهنشاهی ایران و قسمت اعظمی از امپراطوری روم میشد به تصرف خود درآوردند. ملل متنوع و بیشماری که در این صحنه وسیع از دنیای آن روزگار زندگی میکردند در تحت یک لوا و یک صراط و طریق قرار گرفتند که پایه و اساس آن بر احکام قرآن مجید و سنت رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم نهاده شده بود. و باز بحکم تاریخ، معلمی که شرح آن از حوصله این مقال خارجست اندکی از فتوحات مسلمانان نگذشته بود که ملل و نحل مختلف پدیدار شدند و در اسلام فرقه ها و مکتب های مختلفی بوجود آمد که نام یکایک آنان در کتب و رسالاتی که در طی قرون در این باره نوشته شده ضبط شده است. تصوف هم یکی از این مکتب ها و فرق متعدد است که تقریباً از قرن دوم هجری متشکل شد و بصورت فرقه و مکتبی خاص در سراسر سرزمین پهناور اسلامی منتشر شد. و بدیهی است که این فرقه هم مانند سایر فرق اسلامی به بساطت و سادگی اولیه خود باقی نماند و در طی قرون به شعبه ها و دسته ها و فرقه هایی تقسیم شد که در آخر این مقال به شمه ای از آنان اشاره خواهد شد.

تصوف بخلاف بسیاری از فرق دستخوش اضمحلال و انهدام نشد بلکه

در طی قرون بر کمیت و کیفیت آن افزوده شد و اصول و فروع آن روز بروز محکمتر و ریشه‌دارتر گردید تا آنجا که در سراسر کشور وسیع اسلامی گسترش پیدا کرد و خانقاه‌های آنان در همه سرزمین‌های پهناور مسلمانان به اشاعه و تعلیم موارد موضوعه در این مکتب و یا بقول خودشان به راهنمایی و ارشاد طالبان و مریدان مشغول بودند. بهمین جهت محققین در کیفیت این فرقه خاصه اساس و اصل و ریشه آن بسیار سخن گفته‌اند و اغلب کوشیده‌اند تا پایه و اساس آنرا به یکی از ملل و نحل قدیم یا نحوه تفکر و فلسفه‌های کهن نسبت دهند که ذیلاً به بعضی از آن اقوال اشاره خواهد شد تا بتوان به اصول واقعی این مکتب عظیم که مُتخذ از احکام و اصول اسلام است نه از اقوال و افکار دیگران پی برد.

پایه و اساس تصوف - چنانکه در ذیل کلمه صوفی در این کتاب اشاره شده است (ر.ک: صوفی) مستشرقین و محققان خارجی در اشتقاق این کلمه آورده‌اند که: ممکن است لفظ «صوفی» از کلمه سوفیا Sophia گرفته شده باشد که در زبان یونانی بمعنی دوستدار و خواستار و نظایر آنست و یا بعلت تشابه تصوف به «تئوسوفیا» از این کلمه مشتق شده باشد. بعضی دیگر گفته‌اند که این کلمه اصولاً آریائیست و در سانسکریت الفاظی شبیه به آن و نزدیک بمعانی آن آمده است. از دوست دانشمند و استاد ارجمند جناب آقای دکتر فره‌وشی خواهش کردم که در این باره اطلاعی باین ناچیز بدهند و ایشان در نامه‌ای که پس از تحقیق کافی در جواب این درخواست نوشتند: «همان‌طور که خاطر شریف‌تان مستحضر است در سانسکریت کلمه فاء F نیست و چنین لغتی را باید با فرم Sopha و یا Sopa جستجو کرد. باین فرم چندین لغت هست از این قرار Sopacara بمعنی کسی که اعمالش مطابق ادب و تراکت باشد یا مردی که ریشه‌های گیاهی می‌فروشد. و Sopana بمعنی پله و Sopasana بمعنی کسیکه آتش مقدس دارد. اما اگر در کلمه Su جستجو کنیم در ریگ‌ودا آمده است Su-pathma بمعنی رفتار و راه خوب. این واژه در اوستا چیزی شبیه Hu خواهد بود و Su در سانسکریت همان Hu

اوستاست که بمعنی خوب و خوش و زیباست.»

برخی دیگر این کلمه را مأخوذ از لفظ «صوفه» دانسته‌اند که نام یکی از قبایل اعراب جاهلی بود که در آن دوران از خدام ممتاز کعبه محسوب میشدند و زائران کعبه آنان را گرامی میداشتند و در مواقع حج بر سایر قبایل تقدم داشتند و قبایل دیگر که در آن زمان برای زیارت بت‌های خود بکعبه می‌آمدند این طایفه پیش از دیگران به حج میپرداخت و از این لحاظ در همان دوران بزهد و ورع شهرتی بسزا داشتند.^۱ اما این انتسابات از آن جهت است که بسیاری از مستشرقین چنانکه اشاره خواهد شد، تصوّف و نحوه تفکر صوفیان را مأخوذ از آراء فلاسفه یونان خاصه افلاطون و یا نحوه تفکر آریائی (هند و ایرانی) مانند بودائیان و برهمنان و زرتشتیان و سایر ادیان قدیمی آریائی و یا فلسفه نو افلاطونیان و نظایر آنان تصور کرده‌اند که در محل خود به آن اشاره خواهد شد.

اما خود صوفیان گویند از لحاظ لغت این کلمه ممکن است از چهار لفظ گرفته شده باشد: از کلمه «صوفانه» که نام گیاهیست نازک و کوتاه. یا از لفظ «صوفه القفا» که بمعنی موهائست که در قسمت مؤخر پشت روئیده میشود. یا از «صوفه» که همان قبیله عرب جاهلی باشد که ذکرش گذشت. و یا از «صوف» بمعنی پشمینه متخذ شده است و بیشتر صوفیان بعلت پشمینه‌پوشی این قوم و پشمینه‌بودن خرقه آنان که تنها سند صحت و درستی مشایخ آنان بوده است این کلمه (صوف) را اصل و ریشه کلمه صوفی میدانند.^۲

هجویری که خود از زعمای بنام این فرقه است گوید: «مردمان اندر تحقیق این اسم بسیار سخن گفته‌اند و کتب ساخته: گروهی گفته‌اند که صوفی را از آن جهت صوفی خوانند که جامه صوف دارد. و گروهی گفته‌اند که: بدان صوفی خوانند که اندر صف اول باشند. و

۱- جهت اطلاع بیشتر ر.ک: قبائل العرب ص ۶۵۵ و دایرة المعارف اسلامی ج ۵ ذیل کلمه تصوف و عرب الجاهلیه

۲- حلیة الاولیاء ج ۱ ص ۱۷ بحد

گروهی گفته‌اند: بدان صوفی خوانند که تولی باصحاب صفا کنند. و گروهی گفته‌اند که: این اسم از صفا مشتق است. اما بر مقتضی لغت ازین معانی بعید می‌باشد. پس صفا در جمله محمود باشد و ضد آن کور بود.^۱ آنکه به محبت مصفا شود صافی بود، و آنکه مستغرق دوستی شود از غیر دوست بری شود صوفی بود. بر مقتضی لغت اشتقاق این اسم درست نگردد از هیچ معنی، از آنکه این معنی معظم‌تر از آنست که این را جنسی بود تا از آنجا مشتق بود که اشتقاق شیئی از شیئی مجانست خواهد و هر چه هست ضد صفاست، اشتقاق شیئی از ضد نکنند. (همان کتاب ص ۳۹).

ابن جوزی گوید: در زمان رسول اکرم صلی الله علیه و سلم کسانی که به اسلام می‌گرویدند «مسلم و مؤمن» می‌گفتند، و پس از آن کسانی که به زهد و عبادت شهرتی بسزا می‌یافتند «زاهد و عابد» نامیده میشدند. اما بعدها جماعتی پیدا شدند که بکلی از دنیا اعراض کردند و همه وقت خود را صرف عبادت حق و انزوای از خلق نمودند، و گفتند اول کسی که خود را وقف عبادت کرد و در خانه کعبه مجاور شد «غوث بن مر» بود که «صوفه» نامیده شد اسم صوفی از آن به بعد شهرت یافت و اطلاق به جماعتی خاص گردید. (تلبیس ابلیس) استاد ابوالقاسم قشیری این کلمه را مأخوذ از صفا و صفوت دانسته است که مراد از آن صفای دل و انشراح صدر اهل تصوف است. اما ابونصر سراج و بسیاری دیگر از مشایخ صوفیان آن را مشتق از «صوف» بمعنی پشمینه میدانند و چون صوفیان پشمینه پوش بودند و خرقة خود را که در این خرقة اهمیتی بسزا داشت از پشم تهیه میکردند آنها را «صوفی» یعنی پشمینه پوش خواندند. (باختصار از اللمع ص ۲۵ تا ۲۲) و نیز رُك ذیل کلمه خرقة در این کتاب^۲.

۱- کشف المحجوب ص ۳۴

۲- جهت اطلاع بیشتر از وجه تسمیه تصوف در آثار صوفیان رُك: حلیة الاولیاء ج ۱ ص ۱۷ تا ۲۲ و کشف المحجوب ص ۳۴ تا ۳۹ واللمع ص ۲۵ تا ۲۲ و مقدمه ابن خلدون ص ۳۹۲ والتصوف زکی مبارک ج ۲ ص ۱ تا ۳۸ وفی التصوف الاسلامی ص ۶۶ تا ۶۹

حاصل کلام آنکه، بطور خلاصه مستشرقین و خارجیانی که درباره تصوف تحقیقاتی کرده‌اند، بعلت مشابهتی که بین آراء صوفیان و عقائد ملل و نحل و فلاسفه و علمای قدیم و گذشته موجود است، اساس و ریشه تصوف را به یکی از آن ملل و نحل و نحوه تفکرات فلاسفه و علما منسوب داشته‌اند. مثلاً بعلت مشابهت لفظ صوفی با کلماتی نظیر آن در سانسکریت و زبان‌های دیگر آریائی تصور کرده‌اند که تصوف ریشه آریائی داشته و نحوه تفکر صوفیان مسلمان را باید مأخوذ از ادیان و مذاهب آریائی دانست، خاصه آنکه کلماتی شبیه کلمه صوفی درودا یافته‌اند که بمعنی رفتار درست و کردار خوب آمده است. و یا مشابهاتی از نحوه تفکر صوفیان مسلمان در آثار ادیان برهمنان و سایر دین‌های کهن آن سامان ملاحظه کرده‌اند و تصوف اسلامی را به آنان منسوب داشته و معتقد شده‌اند که اساس این مکتب عظیم اسلامی را باید در همان آثار جستجو کرد.

عده‌ای دیگر گویند: تصوف ایرانی قدمت شایان و اصالت خاصی دارد، و آنانکه تاریخ تصوف ایران را در چهارچوب اسلام مطالعه می‌کنند سخت در اشتباه‌اند. (مقدمه کشف‌المحجوب چاپ تهران ص ده) و معتقدند که اساس تصوف اسلام را باید در آثار زرتشت و مانی و نظایر آن جستجو کرد. و بعلت اصلاحاتی از قبیل «انوار الاسفهدیه» و یا کلماتی نظیر «نور اقرب واعظم» که در کتب سهروردی خاصه حکمت‌الاشراق او یافته‌اند و در آثار مانی نیز دیده شده است سخت معتقد شده‌اند که اساس و ریشه تصوف اسلامی را باید در نحوه تفکر ایرانیان قبل از اسلام جستجو نمود. و گویند اغلب صوفیان مسلمان خودشان یا پدران و اجدادشان زرتشتی و یا مانوی بوده‌اند و در آن مذاهب مقامی سخت والا و ارجمند داشته‌اند. مانند بایزید بسطامی و یا معروف کرخی و شیخ ابواسحاق کازرونی و نظایر آنان که پدران‌شان زرتشتی بوده‌اند و پس از گرویدن باسلام به تصوف روی آورده و از آوردن آراء و عقاید گذشتگان خود در این مسلک استفاده‌های فراوان کرده‌اند.

جمعی دیگر از این محققان معتقدند که ریشه و اساس تصوف اسلامی

را باید در آراء و عقاید هندوان خاصه بودائیان جستجو کرد. از جمله «گلدتسهر» مستشرق معروف آلمانی آورده است که «عوامل مؤثره هندی از دوران انتشار اسلام در شرق و رسیدن آن بحدود چین با صورت بسیار محسوسی در تصوف اسلامی ظاهر شد» (زهد و تصوف در اسلام ص ۶۷) و گوید: «در حدود قرن دوم که مترجمین اسلامی به ترجمه کتب ملل مختلف به زبان عربی پرداختند بعضی از کتاب‌های بودا مانند کتاب «بلاوهرو بوداسپ» و کتاب «بد» باین زبان ترجمه شد. بعلاوه در مجالس خصوصی روشن‌فکران آن روزگار افرادی دیده میشدند که دارای مذهب «سمانی» بودند و این مذهب یکی از طریقه‌های بودائی و روش‌های هندیست». (همان کتاب ص ۶۷)

و نیز آورده است که: «ما شواهد و دلایلی داریم که نه تنها ثابت می‌کند که افکار و عقاید هندی از جنبه فلسفی صرف داخل محیط فکر اسلامی شده، بلکه این افکار و عقاید بوسیله جوکی‌های هندی که در سفر بوده‌اند مورد توجه زهاد اسلامی شد و این جوکی‌ها که باید راهبان هندی نامیده شوند در دوره خلفای بنی‌عباس در عراق به مسلمین نزدیک بوده‌اند». و شرح مبسوطی از «کتاب‌الحیوان» جاحظ در کیفیت تماس این جوکیان با زاهدان اسلامی آورده است و نتیجه گرفته است که افکار راهبان هندی خاصه بودائیان از این ممر وارد در تصوف اسلامی شده و در حقیقت پایه و اساس این مکتب را تشکیل داده است. (زهد و تصوف در اسلام ص ۶۹ به بعد) و سرانجام زندگی ابراهیم ادوم صوفی مشهور را با بودا مقایسه کرده و نتیجه گرفته است که شباهت این دو زندگی نیز خود دلیل بر تأثیر عمیق آراء هندوان در این مسلک است. (همان کتاب ص ۷۴ به بعد)

گلدتسهر معتقد است که نظریه صوفیان در موضوع فنای شخصیت اگر با نظر جوهر ذاتی هندی (اتمان) کاملاً متفق نباشد بی‌اندازه به آن نزدیک است. (همان کتاب ص ۷۸) و گوید که مسئله خرقه در تصوف و شناسایی صوفی به آن و اینکه خرقه رمز قبول شدن مرید است، شباهت با ورود جماعت «یکشو»ی هندیها دارد که آن جماعت هم با دریافت

«کسوت» و دانستن قواعد آن شناسایی میشدند. و نیز انواع ریاضات دینی از جمله ذکر، و همچنین وسایل و وسایط رسیدن بحال حذبه و سکر و نظایر آن را در اصول و مآخذ هندی باید جستجو کرد و نیز نوع سبجه و تسبیح کردن است که بدون شك راجع باصول تصوف هندیست و از آن اخذ شده است.^۱ (ص ۶۸)

خلاصه آنکه این دسته از مستشرقین معتقدند که با مقایسه آراء صوفیان واقوال بودا و عقاید روحانیون برهما و مذاهب دیگر هندوان، باین نتیجه میرسیم که تصوف اسلامی از سرزمین کهنسال هند و آراء قدیسیان آنان سرچشمه گرفته است. و گویند: عدم توجه صوفیان بعلوم ظاهر و صرف همتشان در مسئله کشف و شهود، واعراض از دنیا و روی آوردن بعالم وحدت، و برگزیدن راه عشق جهت رسیدن بحقایق عالم، و توجه خاص آنان به باطن و ضمیر آدمی که از آن به فوآدودل تعبیر میکنند، و نیز امکان رسیدن بشر بدرجه الوهیت که از مقام فناء فی الله شروع و به مرتبه بقاء بالله ختم میشود، که نتیجه آن میسر شدن زندگی جاوید برای بشر خاکست، همه و همه از جمله مسائلی است که در مذاهب هندیان خاصه برهمنان و بودائیان بوضوح دیده میشود.

و نیز وجوب قطعی مرشد کامل و مُرْتَبی راه‌دان برای مرید و اثر عظیم ارشاد مرشدان در تربیت مریدان که نتیجه‌اش ره‌اشدن مرید از مهالک دنیاویست، و مسئله موت ارادی که بوسیله ریاضت و خلوت و مراقبه دل حاصل میشود، نیز از جمله مسائلی است که در آثار بودا و اونپی‌شاده‌ها و روحانیون هندو با کمال وضوح میتوان دید. و بعلاوه مشابهت زندگانی بسیاری از مشایخ صوفیان به نحوه زندگی برهمنان و بودائیان مانند زندگی ابراهیم ادهم و نظایر او و سفر حسین بن منصور حلاج به سرزمین هند و اکتسابات او از تعلیمات روحانیون آن سامان مانند مسئله حلول و اتحاد و نظایر آن، همه و همه دلیل بر آنست که آراء هندوان در اساس و پایه گذاری تصوف اسلامی تأثیری بسزا داشته است.

سته دیگری از محققان اروپائی براین باورند که ریشه و بنیاد تصوف اسلامی را، در آراء فلسفی یونانیان خاصه افلاطون و سایر متفکران آن سامان و مکتب افلاطونیان جدید یا نوافلاطونیان و نحوه تفکر کلبی‌ها و نظایر آنان باید جستجو کرد. و با مطالعه آثار آن فلاسفه و پیروان و شاگردانشان باین نکته برمیخوریم که فلسفه یونانیان و مکاتب آنان در پی‌ریزی تصوف اسلامی سخت مؤثر افتاده است. و گویند اصول تصوف را در اقوال افلاطون و فلاسفه مکتب اسکندریه مانند پلوطن (Plotin) متوفی سال ۲۷۰ مسیحی، و دانشمندان اباء مسیحی مانند فیلون (Philon) یهودی بطور بارز و آشکار میتوان دید مثلاً گویند شباهت تمام عیار بین موضوع مثل *Idia* افلاطون و اعتقاد صوفیان به عالم حقیقی و غیر حقیقی، و اینکه صوفیان هم مانند افلاطون باصالت عالم حقیقی و غیر اصیل بودن عالم مادی معتقداند خود دلیل واضحی است از تأثیر آراء فلاسفه یونان در نحوه تفکر صوفیان. و نیز اعتقاد صوفیان به حقیقت مافوق عقل، و وحدت وجود، و اینکه اول *ما خلق الله العقل* میباشد، و قائل شدن به افتراق عالم نمود و جهان نمود، و توجه خاص آنان به عالم ملک و ملکوت و جبروت خود دلیل واضحی است از اکتسابات این مکتب از فلاسفه نو افلاطونیان و افکار پلوطن و پیروان او^۱.

و نیز استناد کرده‌اند به کیفیت زندگی و نحوه تفکر فرقه‌ای از صوفیان بنام ملامتیه و شباهت تام آن به چگونگی زندگانی و طرز تفکر کلبی‌های^۲ یونان قدیم که از پیروان انی‌تس‌تین (Anitisthin) که یکی از شاگردان بنام سقراط حکیم بوده است و فضیلت را در ترك تمتعات جسمی و روحی دانسته و در اعراض از دنیا چنان مبالغه میکردند که حتی از زندگانی متمدن روی گردانیده و پیوسته بالبسه کهنه و سروپای برهنه

۱- جهت اطلاع از عقاید این گروه از فلاسفه ر.ک:

1- Plato and Platonism. By: W. Piter. P: 134.

2- History of Philosophy. By: Thilly. P: 133-136.

۲- کلبی‌ها = *Cingues*.

3- History of Western Philosophy. By Russell p: 308 - 395.

وموې‌های ژولیده در میان مردم ظاهر میشدند و به فقر و تنگدستی ورنج و مشقت در دنیا سرفرازی میکردند و همه قیودی را که اجتماعات آن روزگار بدان مقید بودند ترك کرده و سعی مینمودند که طبیعت را ملاك و مأخذ زندگانی خود قرار دهند. تا آنجا که دیوجانس (Diogenes) فیلسوف مشهور یونانی که از پیشوایان آنان بود، بکلی به ترك همه اسباب دنیوی پرداخت و بنابر وایاتی که از وضع زندگانش نقل کرده‌اند حتی خانه و زندگی خانوادگی را هم رها کرد و همه عمر در خمره‌ای منزل گزید.^۱

ملامتیه که فرقه مشهوری از فرق صوفیان بودند نیز ترك دنیا و اعراض از وسایط و اسباب آن را بجائی رسانیدند که اغلب مورد استهزاء و سخریه خلق قرار میگرفتند و طرز رفتارشان و کیفیت ظاهرشان طوری بود که این نحوه برخورد را ایجاب میکرد. به شعائر مذهبی در ظاهر اهمیتی نمی‌دادند، اما در باطن و دور از انظار مردم به آن عمل میکردند، سعی مینمودند که خلق روزگار آنان را مردمی پست و حقیر و ناچیز انگارند و به تحقیر مردمان نیز توجهی نمی‌نمودند. البسه خشن و پاره و ناجور می‌پوشیدند و باسر وضعی آشفته و آلوده ظاهر میشدند و میکوشیدند که بهیچ قیدی از قیود دنیا و اجتماعات خود را مقید نشان ندهند.^۲

حاصل کلام آنکه این دسته از محققان غربی بعلت شباهت کلمه صوفی با سوفیا (Sophia) و سوفس و سافیس یونانی و نزدیک بودن بعضی از عقاید صوفیان به نحوه افکار پیروان افلاطون و فلسفه نو افلاطونیان، و شباهت ظاهری کیفیت زندگانی فرقه‌هایی از صوفیان به نحوه زندگی کلبی‌ها و نظایر آن چنین تصور کرده‌اند که ریشه و پایه تصوف اسلامی را در آراء و عقاید فلاسفه یونان و نحوه تفکر و اجتماعات آنان باید جستجو

۱- ر.ك: زهد در اسلام ص ۹۵ پیمد و سیر حکمت در اروپا ج ۱ ص ۶۹ پیمد

۲ جهت اطلاع بیشتر ر.ك: كشف المحجوب ص ۶۸ تا ۷۶ و ذیل کلمه ملامتیه در این

کتاب و ذیل حکایت محمد سرزی در دفتر پنجم مثنوی مولانا

کرد.

جمعی دیگر براین عقیده‌اند که پایه و اساس تصوف را باید در دین مسیح و نحوه زندگانی او و حواریون یافت، و در این باره مطالبی آورده‌اند که خلاصه و حاصلش همان اصل تشابه عیسویت و تصوف است. و گویند نحوه زندگانی مسیحیان و اهل دیارات و صومعه نشینان مسیحی که در شرق و غرب پراکنده بودند، خاصه راهبانی که در جوار ممالک اسلامی یا در داخل سرزمین‌های مسلمانان زندگی میکردند، و نحوه زهد و کنارم‌گیری‌شان از دنیا، و گذران تمام عمر آنها در صوامع و دیارات و زهد و تقوای بی‌حد و حصر آنان، در صوفیان و تصوف اسلامی سخت مؤثر افتاد تا آنجا که اولین خانقاه این فرقه به‌راهنمایی راهب مسیحی پایه‌گذاری شد. (رک خانقاه در این کتاب) و بسیاری از اعمال و طاعات و ریاضات صوفیان مانند چله‌نشینی و خلوت‌گزینی و روزه‌های مدام و جوع و سهر و مراقبه و سفرهای توأم با ریاضات شاق، و انزاع و گوشه‌گیری و اعراض آنان از اسباب دنیوی و غیره و غیره، شباهت تامی به‌روزه و طاعات و کم‌خوری و کم‌خوابی و خلوت‌گزینی راهبان مسیحی دارد.

گلدتسهر در این باره گوید: که «ما سابقاً بیان کردیم که تصور زندگانی نسا و پارسایی، از اندیشه‌های رهبانیت مسیحی سرچشمه گرفته، زیرا که مشاهده میشود که هدف این نسا و پارسایی اسلامی کمال تطابق با رهبانیت دارد. و آنچه در اینجا درخور توضیح و بیان میباشد اینست که عبارات انجیل که در راه تشویق به زهد زیاد به آن‌ها استشهد میشود، تقریباً با همان تصریح و همان نص در مبادی مخصوص به توکل دیده میشود. اکنون آنچه را عیسی در این خصوص گفته درج میشود تا شباهت این دو گفته نمایان شود. «به‌پرندگان نگاه کنید که نه‌دانه میکارند و نه می‌دروند و ذخیره نمی‌کنند و خداوند تعالی روز به‌روز به آنها روزی میدهد.» این عباد و زهاد مسلمان خود را شبیه به راهبان و ناسکان نصاری کرده و مانند آنان جامه‌های پشمینه درشت دربر کرده‌اند، و میتوانیم این عادت را که پوشیدن جامه پشمین باشد حداقل از دوره عبدالملک مروان

بدانیم، زیرا ظاهراً از آن دوره است که کلمه صوفی استعمال شده و بعدها بر پیروان طریقه زهد اطلاق گردید.» (زهد و تصوف در اسلام ص ۴۹ ببعده)

در آثار صوفیان هم آمده است که اولین خانقاه را یکی از امیران مسیحی در شهر رمله برای صوفیان ساخت. چنانکه خواجه عبدالله انصاری در طبقات الصوفیه آورده است که: پیشین خانقاه صوفیان که این طایفه را کردند آنستکه به رمله شام کردند. سبب آن بود که امیری بود ترسا يك روزی به شکار رفته بود. در راه او دو تن را دید از طایفه (صوفیان) که فراهم رسیدند، دست در آغوش یکدیگر کردند، پس آنجا فرو نشستند آنچه داشتند خوردنی فرایش نهادند و بخوردند و برفتند. آن امیر ترسا یکی را از ایشان را فراخواند، که آنچه دیده بود وی را خوش آمده بود آن الفت ایشان. پرسید از وی که او کی بود؟ گفت ندانم. گفت ترا چه بود؟ گفت هیچ چیز. گفت از کجا بود؟ گفت ندانم. گفت شما را جای هست که آنجا فراهم آیید؟ گفت نه. گفت من شما را جای کنم تا با یکدیگر فراهم آئید. آن خانقاه رمله بکرد. (طبقات الصوفیه انصاری ص ۹)

در اناجیل اربعه و رسالات حواریون به عبارات و گفتار بسیاری بر میخوریم که از لحاظ معنی و جنبه‌های روحانی، شباهت تامی به اقوال صوفیان دارد. چنانکه در انجیل لوقا باب ۱۱ آیه ۱۵ آمده است: هر که سؤال کند یابد، و هر که بطلبد خواهد یافت. و هر که دری گوید برای او باز کرده خواهد شد. که بسیار شبیه است به حدیث «مَنْ طَلَبَ شَيْئاً وَجَدَ وَجَدَ» و عبارت «مَنْ قَرَعَ بَاباً وَلَجَّ وَلَجَّ» و این ابیات از مثنوی مولانا: گفت پیغمبر که چون کوبی دری عاقبت زان در برون آید سری چون نشینی بر سر کوی کسی عاقبت بینی تو هم روی کسی و یا در انجیل یوحنا باب ۳ آیه ۳ آمده است: «اگر کسی از سرنو مولود نشود ملکوت خدا را نمیتواند دید.» که بسیار شبیه است به مسئله زاد و مثنائی و تولد نو که صوفیان در آثار خود بسیار به آن اشاره کرده.

و باز در همان انجیل یوحنا باب ۸ آیه ۵۸ آمده است: که حضرت عیسی به حواریون گفت: «بشما میگویم پیش از آنکه ابراهیم پیدا شود من بودم.» که از لحاظ معنی به مفاد این بیت مولانا بسیار نزدیک است

من آن روز بودم که اسما نبود نشان از وجود مسمی نبود
و این عبارت از رساله اول یونس باب ۳ آیه ۱۹: «حکمت این جهان نزد خدا جهالت است. چنانکه مکتوبست حکما را بمکر خودشان گرفتار میسازد...» که نزدیک است به عقاید صوفیان که حکمت و فلسفه را ساخته و بافته آدمی میدانند و آنرا از مخترعات شیاطین تصور میکنند و پیروی از آنرا نوعی ضلالت و گمراهی می‌شمارند و گویند:

دفتر صوفی سواد و حرف نیست جز دل اسپید همچون برف نیست
زاد دانشمند آثار قلم زاد صوفی چیست آثار قدم
چنانکه اشاره شد بسیاری از مستشرقین با ذکر اینگونه مطالب و شباهت‌هایی که بین اقوال صوفیان و مطالب اناجیل اربعه و گفته‌های حواریون و راهبان مسیحی مشاهده کرده‌اند معتقد شده‌اند که اساس و ریشه تصوف اسلامی را باید در مسیحیت و کیش آباء کلیسا جستجو کرد. دسته دیگری از این محققان تصوف اسلامی را نهضتی ضد دین و مذهب دانسته‌اند و گویند تصوف هم چون بسیاری دیگر از فرق مذهبی در قرون ظهور کرد که ایرانیان میکوشیدند تا خود را از یوغ استبداد خلفای بنی‌امیه و بنی‌عباس رها سازند و برای رسیدن باین هدف از جمیع وسایل سیاسی و اجتماعی و علمی و مذهبی و غیره استفاده مینمودند که نتیجه آن يك سلسله آشوب و فتن و کشمکش‌هایی در شرق و غرب و شمال جنوب کشور گردید که سالیان درازی بطول انجامید مانند، فتنه خوارج و خروج علویان و آشوب سپید جامگان و خروج ابومسلم خراسانی و مازیار و بابک خرم‌دین و نظایر آنها که هر چند با قتل و غارت و سرکوبی خلق توأم بود اما سرانجام به تسلیم خلفای بنی‌عباس و بسنده کردنشان به خراجی که از این نواحی میرسید و رهائی سرزمین‌های ایران انجامید. بشهادت تاریخ این جنبش‌ها یا بصورت تحركات اجتماعی بود

ویا جنبش‌های علمی و مذهبی که باعث پیدا شدن مکتب‌های مختلف علمی و فلسفی و فرقه‌های متنوع مذهبی شد مانند فرقه‌های معتزله و اشاعره و جهمیه و هفتاد و اند فرقه دیگر که بسیاری از آنها مانند زنادقه و شعوبیه با عصیت نژادی نیز توأم بود^۱. بازهم بشهادت تاریخ این تحرك عظیم از يك طرف، باعث ترجمه آثار علما و فلاسفه هندویونان و روم و سایر ملل شد و از طرف دیگر علت بوجود آمدن کتب و رسایل و آثار فراوانی شد که هر يك از این فرق برای بکری نشان دادن اهداف خود بوجود آوردند.

از نظر این دسته از محققین تصوف نیز از جمله این فرقه‌های متنوع است که در اوایل قرن دوم هجری پدیدار شد و پیروان آن با ارائه افکار مخصوص میخواستند به هدف و غایتی که داشتند برسند. «یعنی ایرانیان پس از آنکه در جنگ‌های قاسیه و جلولا و حلوان و نهاوند مغلوب اعراب شدند و استقلال خود را از دست دادند، پس از کشمکش‌های میدان-های جنگ، تأثرات مردم ایران بشکل کشمکش در افکار درآمد که در تاریخ مذهبی و سیاسی و اجتماعی تأثیرات بزرگ داشته است و از بهترین آن عکس‌العمل‌ها که نتیجه کشمکش فکری مذکور است یکی تشیع است و دیگری تصوف.» (تاریخ تصوف در اسلام دکتر غنی ص ۳ و ۴ و ص ۲۱ به بعد)

گلدتسهر گوید: «باید متذکر شد که یکی از اختلافات اساسی و جوهری است که در روابط مذاهب صوفیگری با اسلام شرعی موجود است. مثلاً پیشوایان اولیه متصوفه که اساس نظریات تصوف و آراء آنرا وضع کرده و بنیادش را نهاده‌اند، عمل قلبی را مقدم و برتر از اداء عمل رسمی و ظاهری و واجبات و احکام اسلام یا باصطلاح خود برتر از عمل جوارح دانسته‌اند.» (زهد و تصوف در اسلام ص ۸۸) - موضوع تعارض صوفیان با فلاسفه و متکلمین. خود مطلبی است سخت جالب که در جای خود در این

۱- جهت اطلاع بیشتر ر.س.ک: به کتب ملل و نحل و حجة الحق تالیف نگارنده فصل

۲ ص ۵۶ تا ۱۴۷ و فصل سوم ص ۱۴۷ تا ۲۲۷ چاپ اول

مقدمه به آن اشاره خواهد شد. اما آنچه باید در اینجا ذکر شود اینست که بعضی از محققان غربی با ارائه مطالب گفته شده بر آن عقیدت‌اند که تصوف هم مانند بعضی از فرقه‌هایی که از اوایل قرن دوم به بعد در سرزمین پهناور اسلامی بوجود آمد فرقه‌ایست ساخته و پرداخته ایرانیانی که مخالف مذهب بوده‌اند و غرضشان از بوجود آوردن این فرقه معارضه با دین بوده است.

حاصل کلام آنکه بطوریکه باختصار بیان شد عده‌ای از مستشرقین، تصوف اسلامی را مکتبی میدانند که از نحوه تفکر فلاسفه قدیم، و یا آراء و عقاید ایرانیان و هندوان و مذاهب متنوع آن روزگاران مأخوذ شده است. و یا از جمله فرقه‌هایی تصور کرده‌اند که در اوایل قرن دوم هجری جهت مخالفت و مبارزه با اوضاع و احوال حاکم آن روزگار بظهور پیوسته است. و حال آنکه واقعیت موضوع غیر از اینست و تا آنجا که از آثار موجود صوفیان در طی قرون مشهود است، تصوف اسلامی در اساس و بنیاد خود ارتباطی با آن آراء و عقاید نداشته و اصل و ریشه آنرا باید در کتاب آسمانی مسلمانان، و سنت رسول اکرم، و زهد و ورع و تقدس خاص صحابه اولیه، و نحوه تفکر آنان جستجو کرد و آنچه از آراء و افکار فلاسفه و علمای و مذاهب مختلف ادوار گذشته در آثار آن مشاهده میشود مربوط به ادوار بعد است نه به اصل و اساس و ریشه و بنیاد این مکتب. حقاً باید باین نکته توجه داشت که هر مکتب و مسلک اصیلی برای خود بنیاد و پایه و مایه‌ای خاص دارد که قوام و دوام آن مکتب و مسلک بر آن نهاده شده است. اما بمرور زمان و گشت روزگار ممکن است بعضی يك سلسله آراء و افکار متفرق و متنوع نیز به آن مسلک وارد شده باشد که منوط به پیشرفت زمان آن فرقه و مکتب است. و هیچ مذهب و ملتی و نحوه تفکری از این قاعده مستثنی نیست و از تاثیرات زمانه مصون و محفوظ نمانده است و شاید همین امر یکی از علل بقاء و ثبوت و امتداد و پیشرفت آن مسالك و مکتب‌ها شده است. تصوف اسلامی هم که اساس و بنیادش را باید در اسلام و زهد و تقوای مسلمانان اولیه مشاهده کرد،

که در طی قرون پس از آشنائی مسلمانان با علوم و فلسفه و آراء و عقاید یونانیان و هندوان و دیگران، و پیداشدن مکاتب علمی از اواخر قرن اول هجری، و ترجمه آثار یونانیان و هندوان و سایر ملل و نحل و تدریس و تحقیق در آنها در مدارس و حلقات درس مسلمانان که در اوائل قرن دوم رایج شد و تاثیر عمیق این مسئله در اجتماعات علمی مسلمانان که بشهادت تاریخ در شرق و غرب کشور وسیع اسلامی توسعه پیدا کرده بود، در همه مسالك و مكاتبها موجود در آن زمان بی اثر نماند از جمله در تصوف و آراء صوفیان که بعداً به آن اشاره خواهد شد.

بنابر این آنان که اساس تصوف را آریائی میدانند چندان راه صواب نرفته اند چه بشهادت تاریخ آریائی های که سرزمین ایران وارد شدند سال های طویلی از تاریخشان صرف جنگ و ستیز با بومیان اصلی و درگیری با تورانیان و نظایر آنان شد که فرصتی برای پیدایش مطالب فلسفی و علمی بدست نمی آمد. بعلاوه در آثار اولیه دین زرتشت مانند کتاب مقدس گاتا که تاریخ ظهور آنرا تاهزار و صد قبل از میلاد می رسانند مطالبی شبیه موضوعات عرفان مشاهده نمی شود. علتش نیز معلوم است چه در آن روزگار مسائلی برای آریائی های ساکن این سرزمین مطرح بود که با حیات مادی و کوشش هرچه بیشتر در طریق بهتر کردن زندگانی روزمره سروکار داشت و بطوریکه اشاره شد مردم آن روزگار هنوز سرگرم پیشرفت در سرزمین های بدست آمده و جدال با تورانیان که به آریائی های ماوراء جیحون اطلاق میشد و نظایر آن بوده و هنوز مجالی برای تفکر در عرفان و معارف نیافته بودند بهمین جهت در آثار اولیه این قوم مسائل مربوط به معرفت و عرفان مشاهده نمیشود.

واما استناد باینکه چون اجداد بعضی از صوفیان اولیه زرتشتی یا بودائی بوده اند، نیز نمیتواند دلیل قاطعی برای یافتن اساس این مکتب را در آراء هندوان و ایرانیان دانست. چه سرزمین وسیع ایران که از ماوراء جیحون تا بستر فرات را فرا می گرفت وقتی بدست مسلمانان افتاد که ملل و نحل مختلف در آن زندگی میکردند و معتقدین به مذاهب مختلف

آریائی و سامی مانند کیش زرتشتی و مانوی و بودائی و یهود و مسیحی و صابین و مذاهب دیگر در آن می‌زیستند و همه کسانی که با اسلام روی آوردند قبلاً به یکی از آن مذاهب معتقد بودند.

بعلاوه اگر پدر و یا جد کسی قبلاً زرتشتی یا مانوی و یا مسیحی بوده است دلیل بر نفوذ آن ادیان در دین نو پذیرفته او نمیشود. خاصه مسلمانانی چون بایزید بسطامی و معروف کرخی و دیگران که در زهد و ورع و پرهیزکاری اسلامی در همان روزگار انگشت نمای خلاق بودند. ارجاع آنان به کیش رها شده سابق خود، با آنهمه زهد و ورع مسلمانی بعید به نظر میرسد، خاصه با داشتن راهنمایی چون مولای متقیان و امام جعفر صادق و علی بن موسی الرضا علیهم السلام که همه از سلاله نبوت و چشم و چراغ اسلام و مسلمانی بوده‌اند و اغلب صوفیان اولیه چون سفیان ثوری و معروف کرخی و نظایر آنان در محضر آنان مسلمان شده و از صحابه معروف و مشهور آنها به‌شمار می‌روند. بعلاوه در میان صوفیان اولیه به کسانی چون ذوالنون مصری و عمرو بن عثمان مکی و احمد بن عاصم انطاکی و نظایر آنها بر می‌خوریم که پدران‌شان مصری و رومی و عرب و غیره بوده‌اند و اگر قرار باشد نحوه تفکر پدر و پسر کسی در اساس مکتب‌ها مؤثر شود باید ریشه تصوف اسلامی را در نحوه تفکر فراعنه مصر و امپراطوران روم و قبایل مختلف عرب جاهلی هم جستجو کرد، اما آنانکه تصوف را نهضتی ضد مذهب تصور کرده‌اند نیز درست نظر نمی‌رسد، چه عارفان اولیه از جمله زاهدان و قدیسیں بنام بوده‌اند که زهد و ورع آنان زبان زد خاص و عام بوده و از این جهت مورد احترام اجتماعات آن دوران واقع می‌شدند و اغلبشان در مکتب ائمه و صحابه تربیت شده و تعلیم یافته بودند مانند حسن بصری که بقول شیخ فریدالدین عطار: «پرورده نبوت و خو کرده فتوت بود، و از تابعین سخت معتقد و در کنار ام‌السلمه زن رسول خدا و مکتب صحابه بزرگ پرورش یافته بود» (تذکره الاولیاء ج ۱ ص ۲۴) و حلقات درسش را که شهرتی بسزاداشت تفسیر آیات قرآن مجید و نقل احادیث رسول خدا صلی الله علیه و آله

وسلم و سنت او تشکیل میداد.^۱

و یا رابعه عدویه که او را سیده امت محمد صلی الله علیه و آله وسلم می نامیدند و سراسر عمرش در زهد و ورعی مافوق تصور گذشت و در سفرهائی که بمکه و مدینه میکرد تا آداب حج را بجا آورد، از سر اخلاص سراسر آن راه دراز را پیاده طی میکرد. یا عبدالله مبارک که از علمای مشهور شریعت بشمار میرفت و در علم حدیث و فقه چنان بود که او را «رضی الفریقین» می نامیدند چون باین مسلك گروید بقیه عمر را در جهاد با کفار و زهد و تقوای سخت مبالغه آمیزی سپری^۲ کرد و در شرح احوال همه کسانی را که صوفیان آنها را از مشایخ اولیه خود می دانند مطلبی که برای خواننده بسیار چشم گیر است اعتقاد عظیم آنان با اصول و فروع اسلام و زهد و تقوای بی نظیر آنها در جامعه مسلمانان است که در اجتماعات همان زمان نیز مورد تعظیم و تکریم واقع میشدند.

اما آنان که اساس تصوف اسلامی را بمذاهب مختلف هندیان و یا عیسویان روم شرقی نسبت میدهند نیز راه درستی نرفته اند و حقیقتاً چنانکه استاد نیکلسن گفته است: «تصوف اسلامی متعلق به اسلام است همانگونه که تصوف مسیحی وابسته به مسیحیت است.» (ترجمه تصوف اسلامی ص ۳۵) بعلاوه بشهادت تاریخ مسلمانان اولیه بعلت جنگ و درگیری هائی که با ملل متنوع جهت گسترش اسلام داشتند، و پیشرفت سریع این مذهب در شرق و غرب آن روزگار چنانکه خدای تعالی آنرا وعده فرموده بود، مسلمانان را فرصتی بدست نمیداد تا بتوانند در آثار و آراء فلاسفه یونان و روم یا مذاهب متنوع هندیان و سایر ملل بغور و بررسی پردازند.

پس از خلفای راشدین هم بشهادت تاریخ حکومت جابرانه بنی امیه و اشتغال آنان با مخالفین و جنگهای اسپانیول و اغتشاشات داخلی کشور پهناور

۱- جهت اطلاع از شرح حالش ر.ك: شذرات الذهب ج ۱ ص ۱۹۲ و تذکرة الاولیاء ج ۱ ص ۵۲ و خیرات الحسان ج ۱ ص ۱۳۸ و اعلام النساء ذیل نام او

۲- ر.ك: شذرات الذهب ج ۱ ص ۲۹۵ و کشف المحجوب ص ۱۱۷ و نور السافر ص ۳۳۲ و بیان التبین ص ۱۱۵

اسلامی فرصتی و وقتی برای رسیدن باراء و عقاید دیگران نمی گذاشت. بعلاوه زمان بیشتری لازم بود تا ملل متنوع تازه مسلمان شده با زبان فاتحان که عربی بود آشنا شوند، تا بتوانند با قرآن کریم و احادیث رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و سنت او و گفتار و اقوال صحابه آشنائی کامل بهم رسانند. بهمین جهت چنانکه در تواریخ آن روزگار آمده است از همان نیمه آخر قرن اول هجری برای فهم قرآن و درك احادیث و سنت رسول (ص) و آشنائی با اصول و فروع اسلام، حلقات درسی تشکیل شد چون حلقات درس حسن بصری و نظایر او که در آن حلقات مواردی که مورد احتیاج اجتماعات زمان بود مانند قرآن و تفسیر حدیث و سنت و غیره تدریس میشد، تا تربیت شدگان آن حلقات که همان مفسران و محدثین و علمای اولیه صرف و نحو زبان عربی بودند بتوانند احتیاجات روبه تزايد اجتماعات آن روزگار را برآورند.

وبشهادت تاریخ پس از انقراض حکومت بنی امیه و روی کار آمدن خلفای عباسی بود که بازهم بعلت احتیاج زمان، فراگرفتن علوم خاصه فلسفه و سایر علوم متداول شرقی و غربی رایج شد. چون بعلت وجود اقلیت های مذهبی و معارضه آشکار و مخفی آنان با اسلام و ارتباط روزافزون مسلمانان با ساکنین هند و ممالک روم و آراء و افکار ایشان، ناگزیر شدند که با فلسفه و علوم و افکار و عقاید آنان آشنائی بهم رسانند و باهمان سلاحی که مخالفانشان از آن استفاده میکردند مسلح شوند و بمبارزه برخیزند. بهمین جهت از زمان منصور خلیفه دوم عباسی (۱۳۶ تا ۱۵۸ هجری) ترجمه کتب علمی یونانی و ایرانی و قبطی و هندی و رومی و غیره شروع شد و در زمان مأمون خلیفه هفتم (۱۹۸ تا ۲۱۸) باوج ترقی خود رسید و مترجمینی آگاه و زبردست پیدا شدند که با سعی و کوشش فراوان خود آن کتب و آثار را بزبان عربی برگرداندند. و در همین زمان است که ملل متنوع کشور پهناور اسلام آمد و شد و آمیزش بیشتری باهم پیدا کردند که نتیجه آن آگاهی بیشتر از نحوه تفکرو آثار علمی یکدیگر شد. و بعلت آرامشی که پس از جنگ های اولیه اسلام و

حکومت جابرانه بنی‌امیه در سراسر سرزمین‌های پهناور اسلامی پدیدار شد، سیر و سفر سیاحان هندی و رومی و سایر ملل که دارای مذاهب و آراء متنوع بودند شروع شد و از این تاریخ است که مسلمانان خاصه علما و دانشمندان بوسیله ترجمه کتب و رویاروئی با سیاحان سرزمین‌های دیگر، با آراء و عقاید هندیان و یونانیان و سایر کشورها آشنایی بهم رسانیدند. و باز بشهادت تاریخ این نهضت موقعی صورت گرفت که مسئله تصوف سالیان درازی بود که در عالم اسلامی رونق گرفته بود و در سراسر کشور اسلامی خاصه خراسان و کوفه و مکه و مدینه شیوعی بسزا یافته بود. بدیهی است که ترجمه کتب قدما و آمیزش دانشمندان اسلامی با سایر علمای غیر مسلمان، و آشناسدن آنان با آراء و عقاید مختلف موجود آن‌روزگار، در ظهور ملل و نحل مختلف اثری بسزا داشت، وخواه و ناخواه فِرَق متنوع اسلامی که روز بروز بر تعداد آنان اضافه میشد از این مسائل بی‌بهره نماندند و ناگزیر در نحوه تفکر آنان اثری بسزا گذاشت. و از این زمانست که مسئله اتحاد و حلول و وحدت وجود و ولایت مطلق و جز آن و بسیاری از مسائل دیگر در میان مسلمانان رواج پیدا کرد و باعث يك سلسله پیشامدهائی شد که در تاریخ زمان منعکس است. و فرق و ملل و نحل مختلفی پیدا شدند که هر يك برای خود مکتبی خاص داشتند و در حلقات درس و مدارسی که بعداً در سراسر ممالك اسلامی پدید آمد به تبلیغ و ارائه عقاید خود پرداختند.

تصوف نیز خواه و ناخواه از این وضع نوظهور بی‌بهره نماند، و میان صوفیان هم فرق متعدد و مختلفی پیدا شد که اسامی آن فرق و کیفیت آراشان را در کتب متنوع صوفیان آن دوران میتوان دید. اما چنانکه اشاره شد این تحرك و تاثیر عقائد و پیدا شدن فرق در میان صوفیان زمانی رخ داد که از نشأت و ظهور تصوف شاید در حدود يك قرن یا بیشتر می‌گذشت. و تقریباً از اواسط قرن سوم و اوائل قرن چهارم هجری در این مکتب هم چون سایر مکاتب اسلامی فرقه‌های نوظهور و آراء و عقاید نوپا ظاهر شد، و از این تاریخ است که آثاری از نحوه

تفکر برهمنان هند و بودائیان و فلسفه آباء مسیحی و مکتب‌های یونانی و اسکندریه و غیره را بخوبی میتوان مشاهده کرد. و در همین زمان است که اشخاصی چون حسین بن منصور حلاج (مقتول سال ۳۵۹) و ابوسعید ابوالخیر (متوفی سال ۴۴۵) و استاد ابوالقاسم قشیری (متوفی سال ۴۹۵) و ده‌ها خرقة‌پوش دیگر پیدا شدند که هر يك از پیشوایان بزرگ این مسلک بشمار می‌روند و آراء و عقایدشان در این خرقة اثری بسزا گذاشته است. اما باز باید باین نکته اشاره کرد که بین نحوه تفکر این مشایخ عظام با صوفیان اولیه که حقاً باید آنان را قدسین و زاهدان صدر اسلام دانست تفاوت بسیار است و بطوریکه بعداً اشاره خواهد شد خود مشایخ قرن چهارم به بعد نیز بر این نکته معترفند و در دگرگونی و تغییر شکل یافتن تصوف مطالب بسیار اظهار کرده‌اند که در محل خود بدان اشاره خواهد شد.

بنابر این اساس وریشه واقعی تصوف اسلامی را که بر زهد و ورع خاص بنیان گذاشته شده است، باید در کتاب مبین و سنت رسول اکرم صلی الله علیه و آله وسلم و ائمه معصومین و صحابه و تابعین اولیه جستجو کرد. در قرآن مجید اساس و پایه زندگانی مسلمانان بر تقوی و پرهیزگاری متکی و تنها پرهیزکارانند که در منزلت قرب واقع شده و خدای تعالی آنان را گرامی میدارد و میفرماید: «ان اکرمکم عندالله اتقیکم» (سوره الحجرات آیه ۱۳) و در احادیث نیز تنها مزیت آدمیان تقوی است و پس چنانکه فرماید «لَا فَرْقَ بَيْنَ سَيِّدِ الْقُرَشِيِّ وَ زَنْجِي الْحَبَشِيِّ إِلَّا بِالتَّقْوَى» بنابر این رجحان و برتری مسلمان فقط و فقط منوط به تقوی و پرهیزگاریست نه در انساب و عشیره و سرمایه و مال و منال و زیبایی و سایر موازین. با توجه به زندگانی صوفیان اولیه چون رابعه و عبدالله مبارک و ابوهاشم کوفی و دهها صوفی دیگر بطور وضوح باین نکته بر میخوریم که آنان در واقع و حقیقت امر زاهدان و قدسین مشهور زمان خود بوده‌اند که همه عمر خویش را صرف رسیدن باین تقوی و پرهیزگاری کرده‌اند و برای رسیدن باین مقصود متحمل ریاضات فراوانی شده‌اند که در شرح احوالشان باید دید.

قرآن مجید که راهنمای مسلمانان و مرجع اصلی صوفیانست کتابیست که بوسیله رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم برای هدایت عموم مردم و کافه خلق جهان نازل شد تا «آنان را از ظلمات جهل به نور حقیقت و راه راست و صراط مستقیم هدایت فرماید.» (سوره ابراهیم آیه ۱) کتابیست که «مؤمنان را شفاست و کافران را خسران و زیان فزا» (سوره اسری آیه ۲۸) «مایه نصرت عمومست و اهل یقین را موجب هدایت و رحمت پروردگار است.» (سوره الجاثیه آیه ۲۵) برای بهره‌مندی و استفاده بیشتر از این کتاب آسمانی، مؤمنان باید «هنگام قرائت آن ساکت باشند و گوش و هوش فر آن دهند تا راه رستگاری را بیابند.» (سوره اعراف آیه ۲۰۴) این کتاب میزان حق و باطل است و سعادت دنیا و آخرت مؤمنان در گرو آنست. و بهمین جهت صوفیان نیز تمام اصطلاحات خود را از آن گرفته‌اند و شاید جر کلمه «ورع» تمام اصطلاحات آنان را در آیات کریمه میتوان یافت.

اجتماعات و مردم ممالک مفتوحه اسلامی از همان آغاز کار باچنین کتابی که تنها میزان حق و باطل است سروکار پیدا کردند، و از درك مطالب آن که ضرورت حیاتی داشت و دنیا و آخرتشان در گرو آن بود ناگزیر بودند. بدیهی است که درك بسیاری از آیات این کتاب عظیم‌النظیر برای مردمان تازه مسلمان شده چندان سهل و آسان نبود و بدون تحقیق و غور و بررسی بسیار، دسترسی به رموز آن غیرممکن می‌نمود. ناچار برای درك بسیاری از مطالب، از احادیث رسول صلی الله علیه و آله و سلم و اخبار صحابه و اقوال ائمه و تابعین باید کمک می‌گرفتند، لذا از همان اوان کار از تعبیر و تفسیر آیات کریم باید بهره‌مند میشدند. و همین تعبیرات و تفسیرات بود که از بدایت کار باعث پیدا شدن فرق مختلف و ملل و نحل متنوع گردید، که هر کدام از خواندن آن کتاب و تفکر در آیات آن درك خاصی می‌افتند و باندازه فهم و علم خود از آن بهره‌مند میشدند. صوفیان نیز مانند سایر فرق و ملل از متشابهات و محکّمات این کتاب آسمانی استفاده‌ای خاص کردند و بانحوه تفکر بخصوص خود از آن

بهره‌برداری نمودند و بنا بر گفته خودشان:

ما زقرآن مغز را برداشتیم قشر را پیش خران بگذاشتیم
با مطالعه احوال صوفیان اولیه که در زهد و تقوی سرآمد اقران
زمان خود بوده‌اند باین نکته متوجه می‌شویم که غایت و غرض آنان از
آن همه ورع و زهد و تحمل ریاضات و مشقات رسیدن «بحقیقت مطلقه»
بوده است که دست‌رسی بدان از طریق اکتساب علوم ظاهر امکان پذیر نیست
بلکه از طریق خاص که این مکتب ارائه میداشت که سرانجام به «عین-
الیقین و حق‌الیقین» (رک: ذیل این دو کلمه در متن کتاب) می‌انجامید
میتوان این راه بی‌زینهار را که «هرشبنمی در آن راه صد موج آتشین
است» پیمود و به جان جانان و معشوق کل و لطیفه عالم وجود پیوست.
چه آنان گویند که میان خالق و مخلوق ارتباطیست که فقط با طی یکی
از دوراه «سلوک» و یا «صحبت» میتوان بدان پی برد (رک: سلوک و
صحبت در متن کتاب) و به‌خودشناسی و خداشناسی که غایت و غرض
خلقت است رسید. بنابراین صوفی در صدد شناختن خالق است که با کلمه
«کن» هستی آفرین است. (سوره مبارکه بقره آیه شریفه ۱۱۷ و سوره
قصص آیه ۶۱ و سوره مبارکه ص آیه ۲۲۳ و سوره یسن آیه ۸۳) و همه
ذرات عالم در این جهان بی‌انتهای به‌ستایش او برخاسته و به‌تسبیح و تقدیس
او مشغولند. (سوره تغابن آیه ۱ و سوره مبارکه اسری آیه ۴۴ و سوره
حشر آیه ۱) خدائی که احاطه‌اش بر همه هستی شهودیست و ایمان آوردن
با و اصل و اساس و غرض خلقت است. (سوره مبارکه آل عمران آیه ۵ و
سوره نساء آیه ۸۴)

بنابراین اصول عقاید صوفیان مسلمان را باید در قرآن کریم و
احادیث و اخبار منوط به آن جستجو کرد. و کیفیت زندگانی زاهدانه
آنان را در سنت رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و ائمه اطهار
علیهم السلام کاوش نمود. بشهادت آثار این قوم، صوفیان اولیه سعی بلیغ
داشتند که نحوه زندگانی خود را تا آنجا که میشد با آن سنت خداپسندانه
و رفتار و کرداری مشابه آن منطبق نمایند. و کوشا بودند که با ریاضت

ومجاهدت به یکایک آن سنن عمل نمایند. چنانکه ابوسعید ابوالخیر در شرح زندگانی خود گوید: «هرچه نوشته بودند یا دیده که مصطفی صلی الله علیه و آله و سلم آن کرده است یا فرموده بجای آوردیم، تا آنجا که نوشته بود در حرب احد مصطفی را صلی الله علیه و سلم برپای جراحی رسیده بود، وی بر سر انگشتان پای بایستاد و اوراد، گزارد که قدم بر زمین نتوانست نهاد. ما بحکم متابعت بر سر انگشتان پای بایستادیم و چهارصد رکعت نماز بگذارديم. و حرکات ظاهر و باطن را بر حکم سنت راست کردیم چنانکه عادت و طینت گشت. (اسرار التوحید ص ۲۵) لذا معتقدین باین مکتب میکوشیدند که در رفتار و اقوال خود از سنت رسول صلی الله علیه و سلم و ائمه اطهار علیهم السلام و صحابه اولیه و تابعین آنان تقلید کنند، نه از آداب معاشرت افلاطون و تدبیر متزل ارسطو و نحوه رهبانیت راهبان مسیحی و اباء کلیسا و امثال و اقران آنان.

«رسول خدا همیشه خود را در ردیف فقرا قرار میداد و در خوراک و لباس و منزل مثل آنها زندگی میکرد. با کمترین غذا میساخت، و همواره خوراکش از حدود نان و خرما و سرکه و امثال آن تجاوز نمی نمود. لباسش از پشم و بسیار ساده بود و گاهی گلیمی یا پارچه‌ای پشمن و جز آن برخود می پیچید. نعلین دوتو و باهم دوخته می پوشید، و لباس آن حضرت در غالب اوقات از ثوب سطر بود از قبیل گلیم‌های صوف سطر کهنه یا گلیمی مرقع. در کار مسکن اهتمام نمی فرمود و بعمارت آن التفات نمی نمود، و از دنیا بیرون رفت و خشت برخشت نهاد. حجر مرهایی که در آن زندگی میکرد از خشت خام بود و هیچ زینتی نداشت. با فقرا و مساکین در غایت تواضع بود و با اغنیا و ارباب دولت در نهایت ترفع. آن حضرت از نفقه و ملبس و مسکن بقدر ضرورت اکتفا میکرد و بماسوی رغبت نمی نمود، و میگفت: مافوق ازار و سایه دیوار و کوزه‌ای آب و پاره‌ای نان زیادت از حاجت است که بنده بدان در روز قیامت محاسب خواهد بود. ملوک اقالیم باو هدیه‌ها فرستادند، برای خود هیچ از آنها بسند نکرد و درهمی از آن نگاه نداشت و بین فقرا قسم فرمود.»

(نثر الجواهر ص ۱۵۱ و ص ۱۶۵)^۱

صحابه و پیروانش نیز از او تقلید میکردند. در شرح احوال ابوبکر آورده‌اند که: همیشه محزون بود و با غذای معمولی و لباسی بسیار ساده زندگی میکرد، و هرچه بدست می‌آورد انفاق می‌نمود و آورده‌اند چون آیه انفاق نازل شد «چهل هزار درم پیش پیغمبر آورد آشکارا، و پنجاه هزار پنهان، و هرچه داشت همه را بداد تا در خانه او هیچ نماند جز گلیمی که در دوش گرفت، چه در همه خانه ریسمانی نیافت که آنرا بوی بندد. بیامد و پیش پیغمبر دو زانو بنشست.» (شرح تعرف ج ۱ ص ۵۹) و چون مرد کفن نداشت، او را در جامه‌اش پیچیدند و دفن کردند.^۲ عمر خلیفه دوم را شدین که قلمرو حکومتش شرق و غرب دنیای آن روزگار را فرا گرفته بود، با غذایی ناچیز می‌ساخت و غالباً با نان و سرکه و خرما افطار میکرد، و با خشت زدن روزگار می‌گذرانید و چون جز درمی‌چند از او باقی نماند که بین وراثش تقسیم کردند.^۳

تقوی و پرهیزکاری مولای متقیان چنان بود که حتی دشمنانش هم او را مثال کامل زهد و ورع و تقوی میدانستند. اول کسی بود که باسلام ایمان آورد و در بجا آوردن آداب این دین مبین چنان بود که نمونه و سرمشق سایر صحابه واقع میشد. در بجا آوردن نمازها و نوافل و تهجدات و سجودهای ممتد چنان بود که رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم او را «ابو تراب» نامید. کوچکترین توجهی بامور دنیا نداشت و همیشه از دسترنج خود زندگی میکرد. چون از دختر رسول (ص) خواستگاری کرد، تنها زرهی که داشت فروخت و در کار عروسی خرج کرد. لباسش چون

۱- جهت مزید اطلاع از کیفیت زندگانی رسول خدا (ص) ر.ک: طبری ج ۳ ص ۱۸۵ و ابن اثیر ج ۲ ص ۱۲۷ و ابن هشام ج ۱ ص ۱۴۸ و عقد الفرید ج ۳ ص ۸ به بعد و طبقات ابن سعد ج ۱

۲- جهت مزید اطلاع ر.ک: تاریخ الخلفای سیوطی ص ۱۹ تا ۷۴ و حلیة الاولیاء ج ۱ ص ۲۸ بعد و کشف المحجوب ص ۷۸ تا ۸۱ و صحیح مسلم ج ۲ ص ۱۵۸ تا ۱۱۱
۳- تاریخ الخلفای سیوطی ص ۷۴ بعد و تجارب ص ۲۱ تا ۳۲ و حلیة الاولیاء ج ۱ ص ۳۸ تا ۵۵ و صحیح مسلم ج ۲ ص ۱۱۱ و طبری ج ۵ ص ۱۶ بعد

رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم و سایر صحابه پشمینه بود، و غالباً بانان جوین سدجوع میکرد و از اغذیه لذیذ اجتناب میفرمود و پیوسته میگفت: «لَا تَجْمَلُوا بِطُونَكُمْ قُبُورَ الْحَيَوَانِ». دنیا را سه طلاق گفته بود و با آنکه در دوران خلافتش بر سرزمینی حکومت میکرد که از دیوار چین تا جبل الطارق امتداد داشت، پیوسته زر و سیم و درم و دینار فراوانی را که بعنوان زکات و خمس و مالیات و جزیه و غیره باو عرضه میشد، در مقابل آن همه زر و سیم ها می ایستاد و میفرمود «يَا صَفْرَا وَ يَا بَيْضَاءُ غَرِّيْ غَيْرِيْ». یعنی ای طلا و نقره ها کسی دیگر جز مرا بفریبید. و آن همه را بین محتاجان تقسیم میفرمود و بمصارف خیر میرسانید. (النباء العظیم ص ۷۵).

پیوسته لباس و غذای خود را از دسترنج خویش تهیه میکرد و به بیت المال التفاتی نداشت. او دنیا را سه طلاق گفته بود و چون شهید شد پسرش حسن علیه السلام در کوفه بر منبر شد و گفت: «امیر المؤمنین از میان شما رفت و از خود بیش از چهار صد درهم باقی نگذاشت که آن را هم در کار غلامی کرده است.» رسول خدا صلی الله علیه و سلم درباره او فرمود: «أَنَا سَيِّدٌ وَلَدَاكُمُ وَعَلِيُّ سَيِّدُ الْعَرَبِ». و نیز او را امیر المؤمنین خطاب فرمود. (حلیة الاولیا ج ۱ ص ۶۳) قاطبه صوفیان او را پیشوای خود میدانند و سند خرقه خویش را باو میرسانند و درباره او گویند: سید قوم بود و محبوب معبود. باب مدینه علم بود و رأس مخاطبات و مستنبط اشارات. رایت مهتدین بود و ولی متقین و امام عادلین. اَوَّلُ مَنْ آمَنَ بود و در میان صحابه علم و ایقانش از همه بیشتر و برتر، و حلمش عظیم تر بود. قدوة المتقین بود و زینة العارفين. (حلیة الاولیاء ج ۱ ص ۶۱)

بشهادت تاریخ زهد و تقوای ائمه معصومین و صحابه اولیه و تابعین و پیروان آنها که گرفتار فریب و سازش کاریهای خلفای بنی امیه نشدند، بحدی بوده است که نقل آن همه در اینجا میسر نیست و سراسر شرح احوالشان آمیخته با تقوی و پرهیز کاری خاصی است که اسلام بدان توصیه می نماید. این تقوی بحدی بود که علی ابن ابی طالب و پسرش حسین

علیه السلام جان خود را در سر آن نهادند و ورع و پرهیزکاری علی بن حسین علیه السلام و علم و معرفت امام باقر و فرزند ارجمندش امام صادق بحدی بود که طالبان و علمای آن روزگار از اقصای بلاد برای زیارتشان به مکه و مدینه می‌شتافتند و از برکات منابر و محاضرات بهره‌ها می‌بردند و حقاً باید گفت که پایه‌گذار علوم اسلامی که علت آنهمه گشایش و فتوح در کار مسلمانان شد این دوتن بودند که محاضرات و مناظرات آنان در تاریخ ثبت است. (رک ج ۳ امام جعفر صادق)

اغلب صوفیان اولیه چون سفیان ثوری و ابوهاشم و دیگران در مکتب این ائمه تربیت شدند و در زندگانی روزمره خود از کیفیت اخلاق و رویه آنان تقلید مینمودند. و بشهادت تاریخ تصوف، صوفیان خرقه خود را که تنها نشانه اصالت این مکتب است به معروف کرخی می‌رسانند که او این خرقه را از امام رضا علیه السلام دریافت داشت و او از پدران خود تا علی بن ابی طالب سلام الله علیه. و چنانکه در ذیل عنوان «تشییع و تصوف» خواهد آمد اساس سلوک خود را بر اصول اخلاق و رفتار و دستورات آنها نهاده‌اند. بنابراین بار دیگر تکرار میشود که ریشه این مسلک را باید در تعالیم قرآن و سنت رسول صلی الله علیه و آله وسلم و ائمه معصومین و صحابه و تابعین اولیه جستجو کرد، نه در آثار یونانیان و قبطیان و رومیان و هندیان و امثال آنان. حتی صوفیان پشمینه‌پوشی را که در ذیل کلمه خرقه در این کتاب بدان اشاره خواهد شد از آنان اقتباس کرده‌اند نه از رهبان مسیحی و برهمنان هندوستان. در طبقات ابن سعد آمده است که «ابوموسی اشعری بفرزند خود گفت: اگر ما را با رسول خدای میدیدی مشاهده میکردی که همه پشمینه در تن داشتیم و اگر بشاران از آسمان میبارید بوی پشم از البسه ما بدماغت میرسید. (طبقات ابن سعد ج ۴ ص ۸۵)

در اینجا باید باین نکته توجه داشت که زهد و پارسایی در زمان رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم و صحابه او و تابعین ایشان صورت افراط نداشت، چه در قرآن کریم به آیات بسیاری برمیخوریم که انسان را به اعتدال و میانه‌روی در زندگی توصیه فرموده و از زیاده‌روی و افراط

بازش داشته است چنانکه فرموده است «لانسرفوا انه لا یحب المرفین.» (سوره الانعام آیه ۱۴۱) و در جای دیگر فرموده است: «کلووا و اشربوا و لا تسرفوا انه لا یحب المرفین.» (سوره الاعراف آیه ۳۱) و اهل تبذیر و اسراف را یاران شیطان خوانده است: «ان المبذرین کانوا اخوان الشیاطین.» (سوره بنی اسرائیل آیه ۲۷) اما استفاده از نعمت‌های دنیا و از رزق و روزی سالم و نیک را نه تنها نهی نمی‌کند بلکه استفاده از آن را توصیه فرموده «قل من حرم زینة الله التي اخرج بعباده والطیبات من الرزق، قل هي للذین آمنوا فی الحیوة الدنیا خالصة.» (سوره مبارکه الاعراف آیه شریفه ۳۲) رسول خدا صلی الله علیه و اله وسلم و یاران او با همه زهد و تقوای خاصی که داشتند هیچگاه خود را از وسایل زندگی محروم نمی‌ساختند و بهره‌مندی از نعمت‌ها را حرام نمی‌دانستند. اما زهد و پارسایی همیشه مورد توجه‌شان بوده است و حتی الامکان از تجملات بی‌جا و عیش و عشرت‌های بی‌مورد و افراط در امور زندگی اجتناب می‌کردند. مردمی زاهد و پارسا بودند و بدنیا و مراتب آن دلبستگی زیادی نداشتند، اما تارك نبودند و همیشه در آبادانی جهان ساعی و کوشا بودند و خلق را هم به کار و پیشرفت امور تشویق مینمودند. اما زهد و پرهیزکاری، و ترک دنیا و لذات آن که ناچار با ریاضات و مشقات فراوان همراه بود، از وقتی پیدا شد که اسلام گسترش پیدا کرد و عده‌ای مخصوص از تابعین و پیروان آنان با همه وسایلی که در دسترس بود نه‌نان و خرما و لباس پشمینه و زندگی بسیار ساده بسنده کردند تا ازین طریق شباهتی به صحابه و مسلمانان اولیه پیدا کنند.

باید باین نکته اشاره کرد این تزهّد و پرهیزکاری شامل همه مسلمانان نمی‌شد بلکه عده‌ای معدود بودند که این راه و روش را با مشاهده نحوه زندگانی بعضی از صحابه اتخاذ کردند، چه زندگانی سخت زاهدانه علی بن ابی طالب علیه السلام در کوفه و بصره که مرکز اجتماعات مسلمانان آن روزگار بود و نحوه معیشت کمیل بن زیاد و حسن بصری و بسیاری دیگر از پیروان او در بسیاری از مسلمانان آن سامان سخت مؤثر افتاد و باعث

زهد و ورع و پارسائی شد که پایه و اساس تزهد مکتب تصوّف محسوب گردید و الا در جامعه کلی اسلام هنوز سی و اندلسالی از رحلت رسول اکرم نگذشته بود که بعثت فتوحات مدام و پی در پی مسلمانان که خدای تعالی نیز آنرا وعده فرموده بود^۱، سیل غنائم جنگی بسرزمین عربستان جاری شد تا آنجا که بسیاری از صحابه صاحب چنان ثروتی شدند که در تصورشان نمی گنجید. مثلاً زبیر بن عوام که یکی از عشره مبشره بود پس از مرگش که ثروتش را تخمین زدند بر ۳۵ تا ۵۲ میلیون درم بالغ آمد که شامل املاک و مزارع بسیار میشد. و تنها در مدینه یازده خانه بزرگ داشت علاوه بر آنچه در بصره و کوفه و فسطاط و اسکندریه مالک بود. (زهد و تصوّف در اسلام ص ۶)

طلحه بن زبیر که او هم از عشره مبشره بود املاک و مزارعی داشت که در حدود سی میلیون درم قیمت آن بود و پس از مرگش در خزانه خانه اش مبلغ دو میلیون و دویست هزار درم اضافه موجودی داشت و بروایت دیگر نقدینه او بالغ بر یکصد کیسه چرمی مملو از زر بود. (زهد و تصوّف در اسلام ص ۶) یکی دیگر از صحابه بنام خباب بن ارت که در محیط فقر و بیچارگی بزرگ شده بود، و از طبقات پائین عهد جاهلیت عرب به شمار میرفت، و پس از تشرّف با اسلام شکنجه و مشقات بسیاری از مشرکین تحمل نموده بود، هنگام مرگ چهل هزار درم در صندوق خود داشت. (همان کتاب ص ۷) توده های عظیم زر و سیم زید بن ثابت را پس از مرگش، غلاماتش تا تبرمی شکستند. و عبدالرحمان بن عوف که از مهاجرین با سابقه بود هزاران گله شتر و گوسفند داشت، و بهر یک از زن هایش هشتاد هزار درم بعنوان هشت یک رسید. (همان کتاب ص ۷ حاشیه)

این افراط و زیاده روی ها از زمان عثمان خلیفه سوم شروع شد. و عثمان بارها مورد اعتراض مولای متقیان و سایر صحابه ای که روش رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم را رها نکرده بودند واقع شد. خود

۱- و عد الله الذین آمنوا منکم و عملوا الصالحات لیستخلفنهم فی الارض کما استخلف الذین من قبلهم (سوره مبارکه النور آیه شریفه ۵۵)

عثمان هم که به خویشاوندان خویش سخت علاقه‌مند بود آنان را بسیار مینواخت و بآنان بخشش‌های بی‌رویه و بی‌حساب میکرد. برای نمونه يك بار به یکی از خویشاوندان خود هزار دینار زر بخشید و بهمین جهت جمعی از مسلمین نزد او رفتند و براین اعمالش اعتراض کردند. او در جواب گفت که گیرنده دینارها از اقوام منست. باو گفتند مگر ابوبکر و عمر قوم و خویش نداشتند چرا چنین افراط‌هایی نکردند. (حاشیه زهد و تصوف در اسلام ص ۱۴) در جنگ‌هایی که عبدالله السرح در عهد خلافت عثمان در شمال افریقا میکرد، بهر يك از مجاهدین سوار مسلمان سه هزار مثقال طلا بهره داده شد. (همان کتاب ص ۸) شخص خلیفه نیز دارای ثروت هنگفتی بود، و بقراری که گویند علاوه بر کاخ زیبایی که در مدینه ساخته بود، پس از کشته شدن سه میلیون درم پیش خازن خود داشت.^۱ (حاشیه همان کتاب ص ۷)

معاویه در زمان خلافت عثمان حاکم شام بود و در جمیع مال و ثروت از دیگران پیشدستی می‌نمود. بهمین جهت مورد اعتراض ابودر یکی از صحابه سخت پرهیزگار و با رشادت واقع‌شد. و این ابودر که در آن روزگار همراه لشکریان اسلام در شامات میزیست مردم را به پارسایی و تقوی میخواند و از مال اندوزی و جمع ثروت نهی می‌نمود. معاویه به خلیفه نوشت که ابادر در شامات باعمال خطرناکی دست زده است و بهتر آنست که او را بمدینه بازخوانند. عثمان هم برای اینکه تعالیم ابادر که براساس تحقیر دنیا و زندگی بود، اختلالی در میان مردم ایجاد نکند، دستور داد تا او را به یکی از روستاهای نزدیک مدینه تبعید کردند. (ابن سعد ج ۴ ص ۱۶۶)

اقبال به دنیا و روی آوردن به تمتعات و لذایذ آن و جمع‌آوری مال و منال و ثروت بی‌حد و حصر در خلافت معاویه و خاندان او روبه‌افزونی و قوت نهاد. و نتیجه‌اش اعمال خلاف شرع علنی خلفای اموی و پیروان آنان شد که شرح آنرا در تاریخ این خانواده باید دید. و این اعمال خود

۱- جهت اطلاع بیشتر از کیفیت مال‌اندوزی آن روزگار ر.ک: زهد و تصوف در اسلام از ص ۱ تا ۱۱ و حواشی آن. و طبقات ابن سعد ج ۳ ص ۳ تا ۷۷ بید

بخود باعث ضعف جنبه پارسایی و نکث تقوی و پرهیزکاری در میان مسلمانان شد. اعمال یزید بن معاویه و خلفای پس از او و سران دستگاه امویان چون حجاج بن یوسف و دیگران که در تاریخ آن روزگاران ثبت است دلیل بر این مدعاست.

اما با همه این احوال باید باین نکته نیز توجه داشت که همین اعمال خلاف در دسته دیگری از مسلمانان آن روزگار که شاهد زهد و تقوای بی نظیر مولای متقیان علیه السلام در سراسر زندگانی او بودند و نیز ناظر به بی اعتنائی بسیاری از صحابه و تابعین آنان و اعراضشان از امور دنیاوی و جمع مال و ثروت و نظایر آن هم میشدند اثر معکوس میگذاشت. و در مقابل آن همه اعمال خلاف شرعی که از خلفای اموی و طرفدارانشان سرمیزد، آنها به زهد و تقوای علی گونه و خویشتن داری و پرهیزکاری صحابه و تابعین بیشتر سوق پیدا میکردند چه آنان علاوه بر مشاهدات شخصی در کتاب خدای خود میخواندند که: «کسانی که طلا و نقره را فراهم آورده و گنجینه و ذخیره می کنند و در راه خدا انفاق نمی نمایند (ای رسول) آنها را به عذاب دردناک بشارت ده، روزی که آن طلا و نقره ها در آتش گداخته شود، و پیشانی و پشت و پهلوی آنان را بدان داغ کنند و (فرشتگان عذاب) به آنان گویند این است نتیجه آنچه از زر و سیم ذخیره کردید و روی هم انباشتید، اکنون عذاب آنچه اندوخته میکردید بچشید. (سوره مبارکه التوبه آیه ۳۴ و ۳۵).

و در سراسر این کتاب آسمانی به آیات فراوانی بر میخورند که مؤمنان را به خویشتن داری و رها ساختن ظواهر دنیا و پرداختن بکار آخرت میخواند، و دنیا را جز لهو و لعب و زینت و تکاثر اموال و اولاد چیز دیگری نمیداند. (سوره الحديد آیه ۲۵) و آنها را از زمره لهو و لعب شمرده و آخرت را جاودان و بهتر و بالاتر از این دار غرور و منزلگاه فریب میداند. (سوره العنکبوت آیه ۶۴) حیات واقعی و زندگانی جاویدان را در آن سامان توصیف نموده و مؤمنان را به توجه بیشتر به آن جهان و نعمت های آن توصیه میفرماید.

بشهادت تاریخ چنانکه گفته شد زندگانی شخص رسول صلی الله علیه و آله و سلم و پیروان واقعی او، سراسر در تقوی و پرهیزگاری و عدم توجه به امور دنیا و استقبال از فرامین الهی صرف شد. و اموال و ثروتی هم که از غزوات رسول صلی الله علیه و آله و سلم و جنگ‌های زمان خلفای اولیه راشدین بدست می‌آمد با توجه به دستورات الهی، طبق قواعد خاصی در بین مسلمانان تقسیم میشد. ابوبکر آن غنائم را یکسان بین مسلمین تقسیم میکرد. اما عمر برای تقسیم این غنائم مراتبی قایل شد، مثلاً مسلمانان با سابقه را مقدم بر مسلمین بعدی قرارداد، خاصه اهل بدر را که مورد توجه رسول خدا صلی الله علیه و سلم هم بودند بیشتر مورد عنایت قرار میداد و میگفت: «فرق است بین آنکه در رکاب پیغمبر خدا جنگیده است با کسی که در ابتدا با او دشمنی کرده و بجنگ و جدال پرداخته و سپس مسلمان شده است.» و همین باعث ثروت‌مند شدن بعضی از صحابه خاص شد ولی در آخر، عمر باین نکته متوجه شد و گفت: «به‌خدای بزرگ قسم که اگر تا سال دیگر زنده بمانم مردمان را یکسان و اول و آخر آنها را مانند هم خواهم کرد.» اما عمرش کفاف نداد و عثمان که پس از او خلیفه گردید چنانکه اشاره شد بیشتر غنائم را میان خویشان و نزدیکان خود تقسیم کرد و همین امر باعث انباشته شدن مال و ثروت فراوان در میان عده‌ای خاص شد.

لذا عده‌ای از مسلمین که سعی داشتند تا از اوامر الهی و سنت رسول او عدول نکنند، هرچه زمان جلوتر میرفت، و امویان و اطرافیان‌شان بدینا و عوامل آن روی می‌آوردند، آنان زهد و ورع بیشتر می‌گرائیدند و دنیا و لذات ظاهری آن را به دست فراموشی می‌سپردند. چنانکه گفته شد وجود علی بن ابی طالب علیه السلام در کوفه که مرکز اجتماعات ملل متنوع تازه مسلمان شده بود، و زندگانی بسیار ساده و بی‌آلایش و زهد و ورع و پرهیزکاری او و فرزندان و پیروانش به‌اشاعه این زهد و تقوی در میان آنها بیشتر دامن میزد. به گواه تاریخ در همان اوان در کوفه و بصره و شامات و مدینه و مکه و سایر بلاد مشهور آن روزگار اشخاصی چون

حسن بصری و رابعه عدویه و مالک دیناری و بشر حافی و نظایر آنان زندگی میکردند که هم عمرشان در زهد و ورع و اعراض از دنیا و مافیها باریاضات و خویشتن داری های شاق گذشت.

پایه و اساس تصوف اسلامی را باید در آثار باقی مانده این زهدان اولیه و نحوه تفکر آنان جستجو کرد و با تفحص در آن آثار باین نتیجه میرسیم که این مکتب بر همان اصل زهد و ورع و پرهیز از معاصی صغیره و کبیره و اعراض از دنیا و ظواهر آن استوار بوده، و بمرور زمان بعلت پیشرفت سریع علم و فرهنگ در جامعه پهناور مسلمین، این مسلک هم از آن مسائل بی نصیب نماند، و در نتیجه از قرن دوم هجری بعد اندک اندک تصوف هم بصورت مکتبی خاص درآمد که به کیفیت و چگونگی آن در صفحات بعد اشاره خواهد شد.

باید باین نکته توجه داشت که آن شیوع و زیاده روی و استقبال از زهد و ورع تا حدی نتیجه حکومت امویان و اعمال خلاف رویه و مغایر با تعلیمات اسلام و مسلمانی آنها بود. چه مسلمانان آن زمان که بعلت تردیکی روزگارشان بعهد صحابه و تابعین از یک طرف، زندگانی ساده و بی پیرایه و آلاش آنها را مشاهده کرده و با زهد و خویشتن داری مفرط آنان از نزدیک آشنائی داشتند، و از طرف دیگر اوضاع بی بند و بار و خلاف مسائل مذهبی امویان را نیز مشاهده میکردند خواه و ناخواه بعلت ایمانی که باسلام و مسلمانی داشتند از وضع موجود روگردان شده، روز بروز به تقوی و زهد بیشتری گرایش پیدا میکردند. آنان هنوز زندگانی سخت زاهدانه عمار یاسر را که در راه اسلام چه در زمان رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم و چه بعد از او، و شکنجه های فراوانی که دیده بود، و نحوه معاشرت کسانی چون حذیفه بن یمان که او را صاحب سر رسول الله و عارف به بواطن مؤمنین و منافقین میدانستند (قوت القلوب ج ۱ ص ۲۳) و اباذر که بعلت صفای باطنش او را موحد قبل از اسلام لقب داده بودند، و سلمان پارسی که رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم او را اهل بیت خود خوانده بود، و صدها صحابه دیگر از ین قبیل را فراموش نکرده

بودند.

و نیز با زندگانی سراسر زاهدانه امیرالمؤمنین علی بن ابی طالب علیه السلام در مدینه و مکه و بصره و کوفه از نزدیک آشنائیها داشتند و آنگونه زیستن را تنها وسیله نجات دنیا و آخرت می پنداشتند. با چنان وصفی نه تنها باطرز حکومت خالی از زهد و تقوای امویان نمیتوانستند هم صدا شوند بلکه خواه و ناخواه با آنهمه مشاهدات برای رهائی از قهر خداوند متعال و رسیدن بمقام ایمان واقعی، به زهد و تقوا و پرهیزکاری هرچه بیشتر میگراشتند و همین زاهدان و قدیسیں بعد از صحابه و تابعین بودند که اساس و شالوده مکتب‌هائی نظیر تصوف را بنا نهادند.

در منابع زندگانی مشایخ و پیران طریقت صوفیان هم مشاهده می کنیم که پیشوایان اولیه این قوم از همین زاهدان و قدیسیں هستند که یا خودشان زمان صحابه را درك کرده بودند و یا با تابعین آنان سروکار داشته و اسلام و مسلمانی را در محاضر آنان فرا گرفته بودند. مثلاً ابو حازم که صوفیان او را از مشایخ خود میدانند، خودش از نامداران تابعین بود و بسیار کس از صحابه را چون انس و مالک و ابوهریره را دیده بود. (تذکره الاولیا ص ۶۵ چاپ کتابخانه زوار) یا حسن بصری که بقول عطار: «ام السله تربیت و تعهد او میکرد و صدوسی و اند از صحابه را دریافت و هفتاد بدری را دیده بود و ارادت او به علی بن ابی طالب بود و خرقة از او گرفت.» (همان کتاب ص ۳۱) - «خود را چنان در انواع مجاهدات و عبادات برنجایند که در عهد او کسی دیگر را ممکن نبود بالای آن ریاضت کشیدن. و در عزلت چنان بود که امید از همه خلق منقطع گردانیده بود.» (ص ۳۲)

عتبه بن الغلام که از مریدان حسن بصری بود، «چنان شد که قوت خود بدست خود کشت کردی و آن جو آرد کردی و به آب نم دادی و به آفتاب خشك گرانیدی و در هفته یکی از آن بکار بردی و عبادت مشغول شدی.» (ص ۶۹) نقل است که هیچ شراب و طعام نخوردی، مادرش گفت با خویشان رفیق کن. گفت: ای مادر من رفیق او می طلبم، اندك روزی بلا

کشد و جاوید و راحت ماند.» (ص ۷۵) رابعه عدویه که هم عصر حسن بصری است دایم روزه داشتی و همه شب نماز کردی و تا روز برپای بودی. گویند در شبانروزی هزار رکعت نماز کردی. (ص ۷۴) ابوعلی فاومدی نقل کند که (رابعه) عزم حج کرد، روی بر بادیه نهاد و هفت سال به پهلوی میگردید تا به عرفات رسید. (ص ۷۵) و نقل است که دایم گریان بودی. (ص ۸۱) و نقل است که يك بار هفت شبانروز روزه نگشاد و شب نخفت. (ص ۸۲)

در شرح احوال سایر صوفیان اولیه نیز باینگونه حکایات بسیار برمیخوریم که جهت جلوگیری از اطاله کلام باین دوسنده شد. و به گمان اهل طریقت آنان صوفیان اولیه بودند که با آن گونه زهد و ورع و ریاضات شاق روزگار میگذرانند. بدیهی است که آنها سرمشق سایر صوفیان در طول زمان شدند و در مطالعه شرح حالات آنان می بینیم که همه آنان با چنان تزهّد و تورع و ریاضات بسیار سروکار داشته اند تا حدی که بسیاری از اعمال مرتاضانه آنان باعث اعجاب و شگفتی خوانندگان میگردد.

با ظهور مکاتب علمی در سرزمین پهناور اسلام و رواج مدارس که علوم متنوع زمان در آنها تدریس میشد، و آمیزش هرچه بیشتر ملل و نحل مختلف با یکدیگر که تقریباً از قرن دوم هجری بعد رواج یافت، تصوف نیز بصورتی خاص درآمد و دارای مکتبی مخصوص شد و یکی از فرق عمده و مسلکی پررونق شد و مورد قبول خاص و عام قرار گرفت. و اسم صوفی برای قوم چنانکه ابن خلدون هم اشارت کرده است در اثنای قرن دوم، برای اولین بار در کوفه شایع شد. (مقدمه ابن خلدون ص ۳۹۲) هر چند که استاد ابوالقاسم قشیری گوید که این مسلک با این اسم پیش از قرن دوم هجری هم شهرت داشتند. (رساله قشیری ص ۷) - و برای این مسلک تعریفات فراوانی کرده اند که به شمه ای در ذیل کلمه تصوف در این کتاب اشاره شده است. و نقل آن همه در اینجا زاید است. (رک ذیل کلمه تصوف)

و نیز این مسلک بمرور زمان دارای آداب و رسوم و اصطلاحاتی خاص شد که در سراسر مجلدات این کتاب بآن اشاره شده است. مثلاً خرقه و خرقه‌پوشی در این مکتب بصورتی رایج گردید که علت شناسایی این قوم از سایر فرق و ملل اسلامی گردید. (رنگ: خرقه) و یا ریاضت و خلوت گزینی و ذکر و مراقبه سایر اصطلاحات که بسیاری از آنها با اشارت پیران طریقت و بارسومی خاص انجام میپذیرفت خود یکی از علل متمایز این فرقه محسوب شد. و هرچه زمان جلوتر میرفت این مسلک تمایز بیشتری مییافت و اصول و فروع و قواعد و قوانین خاصی پیدا میکرد و همین امر باعث پیدا شدن فرق متنوع در این مسلک شد و نیز علت درگیری‌های آنان با سایر مسالک و فرق گردید که به مختصری از آن بعداً اشاره خواهد شد.

تشیع و تصوف. باید باین نکته توجه داشت که تشیع و تعلیمات خاص آن نیز یکی از اصولی‌ترین پایه و اساس این فرقه است. چنانکه بارها اشاره شد همه پیشوایان این قوم بر این عقیدت‌اند که خرقه‌شان که تنها وجه تمایز این فرقه از سایر فرق اسلامی است به‌علی بن ابی طالب و فرزندان او علیهم السلام منتهی میشود، و پیشوایان اولیه خود را از اصحاب و یاران بسیار نزدیک بآنان می‌شمارند. و تاریخچه این مسلک هم نشان میدهد که پایه‌گذاران اولیه تصوف جملگی در محضرائه پرورش یافته و اصول عقاید خود را در آن محاضر آموخته‌اند و در طی تاریخ کوشیده‌اند از آن همه آموخته‌ها عدول نکنند و آنان را پیشوایان واقعی خود پنداشته و پیروی از مکتبشان را ضروری دانسته‌اند.

جهت تبیین این مقال مقدمه باید گفت که علی بن ابی طالب علیه السلام، در میان صحابه رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم حقاً تافته علیحده بافته‌ای بود. چون بشهادت تاریخ از کودکی در حجر رسول ص بود و در دامان او پرورده شده بود، و چون اسلام عرضه شد، او اولین کسی بود که ایمان آورد. و تاریخ زندگانش نیز نشان‌گر آنست که همه عمرش صرف بجا آوردن فرامین الهی و اطاعت از پیغمبر و بیای داشتن اصول و فروع کتاب خدا و سنت رسول صلی الله علیه و آله و سلم شد. اخبار واصله از او،

و کتاب بی نظیر نهج البلاغه، و سایر افاداتش به پیروان خود چون کمیل و دیگران، بیان گر آنست که از لحاظ علم و معرفت نیز در میان سایر صحابه انگشت نما بود و فضیلت و برتریش بر دیگران مورد قبول خاص و عام مسلمانان همان زمان واقع شد. بهمین جهت از همان اوان جوانیش بسیاری از صحابه توجهی خاص باو پیدا کردند و در اطرافش گردآمده و از انقباض قدمش بهره مند میشدند.

از مشاهیر آنان یکی سلمان پارسی است (متوفی سال ۳۶ هجری) که رسول خدا او را اهل بیت خود خواند، و از علم و دانش و درایت و عقلش نکته های بسیار در کتب تاریخ و شرح احوالش آمده است که نقل آن همه در اینجا میسر نیست.^۱ دیگری ابوذر غفاری است که او را موحد قبل از اسلام نامیده اند و ظاهراً چهارمین کسی است که به اسلام گرویده و پیوستگی او به علی بن ابوطالب و فرزندان او در تاریخ اسلام شهرتی بسزا دارد. و همان کسی است که در عهد عثمان به زیاده رویهای معاویه در شام ایراد گرفت و آن را خلاف اسلام و مسلمانی دانست و به همین جهت مورد عتاب و غضب عثمان واقع شد و به زبده تبعید گردید. دیگری عمار یاسر است که از ارکان تشیع بشمار میرود. چون اسلام آورد مورد شکنجه خانواده اش واقع شد و در خلافت عثمان نیز گرفتار آزار و اذیت بسیار گردید و سرانجام در جنگ صفین کشته شد و جان بجان آفرین تسلیم کرد.^۲ دیگری حذیفه بن یمان است که مورد توجه خاص رسول خدا صلی الله علیه و سلم بود و او را صاحب سر رسول الله میدانستند.^۳

دیگری مقداد بن اسود از مسلمانان اولیه است که احادیث بسیاری از او نقل شده و به «صاحب رسول الله» ملقب بود و در زهد و تقوی در میان صحابه شهرتی بسزا داشت و در زمان عثمان مورد آزار واقع شد و

۱- جهت اطلاع بر احوالش ر.ک: طبقات ابن سعد ج ۴ ص ۵۳ بیعت و ابن هشام ج ۱

ص ۲۳۳

۲- برای شرح احوالش ر.ک: طبقات ابن سعد ج ۳ ص ۱۷۸ و ابن هشام ج ۱ ص ۳۴۳

۳- جهت شرح احوالش ر.ک: اعیان الشیعه ج ۲ ص ۲۴۸ بیعت

سرانجام در سال ۳۳ هجرت فوت نمود^۱. و نیز از صحابه بسیار دیگری میتوان نام برد که در تاریخ از یاران خاص علی بن ابی طالب علیه السلام محسوب شده‌اند مانند خباب بن ارت، و براء بن عازب، و صهیب و بلال و ده‌ها تن دیگر که همه‌شان علی را پس از رسول خدا هادی و مرشد و مرجع خود میدانستند. مسعودی در کتاب خود آورده است که در جنگ صفین هشتاد و هفت نفر از صحابه بدر (کسانی که در غزوه بدر شرکت کرده بودند و همیشه مورد احترام خاص رسول خدا واقع میشدند) شرکت کردند که هفده نفر آنها از مهاجرین بودند و بقیه از انصار. (مروج الذهب ج ۲ ص ۳) صوفیان در آثار خود از این صحابه و سایر پیروان علی علیه السلام به نیکی یاد کرده‌اند و آنان را از پیشوایان اهل طریقت و حقیقت دانسته‌اند. جمعی از محققین بر آنند که حقیقت تصوف را باید در تشیع و آثار و اقوال ائمه معصومین علیهم السلام جستجو کرد، و بسیاری از رواة اولیه شیعه را صوفی نامیده‌اند. (النزعات ص ۶۹) و در آثار مشایخ این قوم هم باین نکته بسیار بر میخوریم که صوفیان در حقیقت همان شیعیان معتقدند که پیشوایشان علی بن ابی طالب علیه السلام، سر حلقه عارفان جهان، و قافله سالار کاروان طریقت و حقیقت و بنیان گزار این مکتب عظیم است. (حلیة الاولیاء ج ۱ ص ۶۱ تا ۸۷) محقق عالی قدر، سید حیدر آملی که آثار علمی فراوانی درباره تصوف و کیفیت و چگونگی این مکتب از خود بجا گذاشته است، در کتاب جامع الاسرار خود که از جمله کتب معتبر است که در این موضوع برشته تحریر در آمده است گوید: ائمه اطهار علیه السلام از کبار اولیاء الله و مردان کامل‌اند، و این جماعت صوفیان هم همان شیعیان حقیقی و مؤمنان ممتحن‌اند و استناد بقول امیر المؤمنین علی بن ابی طالب علیه السلام میکنند که فرمود: «النَّاسُ ثَلَاثَةٌ الْعَالَمُ الرَّبَّانِيُّ، وَ الْمُتَعَلِّمُ عَلَی سَبِيلِ النِّجَاةِ، وَ هَمَجُ الرَّعَاةِ». و این جماعت صوفی همان عالم ربانی است که علی علیه السلام نیز به قلت و کمی و نایابی آنان در بین بشر اشاره فرموده است. صوفیان را شیعه حقیقی و مؤمن ممتحن از آن جهت خواندند که از خاصان

حمل اسرار الهی در میان طوائف اند. (جامع الاسرار ص ۳۶ بعد) و اگر گفته شود که صوفیان بر طریق اصول و فروع و قواعد اهل سنت اند، و چگونه آنان را شیعه حقیقی خوانید؟ گوئیم: که صوفیان هر چند مانند شیعه به فرق بسیار تقسیم شده اند، اما فرقه حقه آنها یکیست که حامل اسرار الهی اند و ظاهراً و باطناً بائمه اطهار علیه السلام معتقدند. (جامع الاسرار ص ۴۱)

و گفته است که: صوفیان اصول شریعت را از ائمه معصومین علیهم السلام گرفتند و آنرا «طریقت» نامیدند، که آن باطن شریعت است. و این اصول از پیغمبر و طریق ائمه معصومین بآنها رسیده است. چه استاد خرقة و علومشان پس از عنایات خدای تعالی که از طریق کشف و الهام بآنان عنایت فرموده، و پس از اخذ از کتاب و سنت رسول (ص) به کمیل بن زیاد نخعی رضی الله عنه که شاگرد علی علیه السلام بود، و به حسن بصری رضی الله عنه که او نیز از تلامیذ علی علیه السلام بشمار میرفت میرسید. و یا به جعفر بن محمد صادق علیه السلام که از اولاد علی و امام زمان بود منتهی میشد و پس از او به فرزندان یکی پس از دیگری میرسید که همه از ائمه زمان محسوب میشوند.

«و باید دانست که قطب و معصوم، یا قطب و امام، دو لفظ مترادفند که بريك شخص واحد صادق آید که او خلیفه خدای تعالی در روی زمین است، چنانکه امیر المؤمنین علی علیه السلام در خطبه ای مفصل بآن اشارت فرموده است. اما ترتیب اسناد صوفیان از طریق کمیل بن زیاد و حسن بصری که هر دو از مریدان علی علیه السلام بوده اند مشهور است و حاجتی بشرح و بسط ندارد. اما ترتیب اسناد آنها به جعفر صادق باین صورتست که سر توحید از رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم به امیر المؤمنین علی علیه السلام و از او به ترتیب به اولادش حسن و حسین و زین العابدین و محمد باقر و از او به جعفر صادق علیهم السلام و از او به یزید بسطامی که شاگرد و سقا و محرم اسرار او بود منتقل شد، و یا از طریق موسی کاظم علیه السلام به شقیق بلخی که مرید و شاگردش بود رسید، و از علی بن موسی الرضا علیه السلام به

معروف کرخی و از او به سّری سقطی و سپس جنید بغدادی و از جنید به شبلی و از او بدیگران منتقل شد. پس این طایفه در حقیقت مستحق سّر ولایت و توحیدند و نباید مذهب آنان را باطل شمرد، خاصه شیعه امامیه که به فرزندان امیر المؤمنین علیه السلام پیوسته اند.» (جامع الاسرار، باختصار از ص ۲۲۱ تا ۲۲۵ و جهت اطلاع بیشتر ر.ک ذیل فصل اصل الاول - القاعدة الرابعة ص ۲۲۱ تا آخر فصل.)

هجویری که سعی کرده است تا این فرقه را با اهل سنت و جماعت آشتی دهد، در این باره آورده است: مقتدای اولیا و اصفیا ابوالحسن علی بن ابی طالب کرم الله وجهه را اندرین طریقت شأنی عظیم و درجتی رفیع است، تا حدی که شیخ جنید رحمه الله گفت: شیخ ما اندر اصول و اندر بلا کشیدن علی مرتضی است رضی الله عنه. یعنی اندر علم و معاملات امام این طریقت علی است رضی الله عنه. (کشف المحجوب ص ۸۴) و جگر بند مصطفی، ابو محمد حسن بن علی کرم الله وجهه را اندرین طریقت نظری تمام بود و اندر دقایق عبارات حظی وافر. (ص ۸۵) و ابو عبدالله حسین بن علی بن ابی طالب رضی الله عنهما از محققان اولیا بود و قبله اهل بلا و قتل دشت کربلا. (همان کتاب ص ۸۸) و نیز وارث نبوت و چراغ امت... زین العباد و شمع اوتاد ابوالحسن علی بن حسین بن علی بن ابی طالب رضی الله عنهم، اکرم و اعبدا اهل زمانه خود بود و وی مشهورست به کشف حقایق و نطق دقایق. (ص ۸۹)

و نیز برهان ارباب مشاهدات، امام اولاد نبی و گزیده نسل علی، ابو جعفر محمد بن علی بن حسین بن علی بن ابی طالب کرم الله وجهه، مخصوص بود به دقایق علوم و به لطایف اشارات اندر کتاب خدای عز و جل وی را کرامات مشهور بود و آیات از هر و براهین انور. (ص ۹۳) و جمال طریقت و معبر معرفت و مزین صفوت ابو محمد جعفر الصادق رضوان الله علیه، عالی حال و نیکو سیرت بود، آراسته ظاهر و آبادان سریرت. وی را اشارات جمیل است اندر جمله علوم، و مشهورست دقت کلام وی و وقوف معانی اندر میان مشایخ رضی الله عنهم اجمعین و وی را کتب معروف است اندر بیان این

طریقت. (ص ۹۴) و اگر جمله اهل بیت را یاد کنم و مناقب يك يك بر شمیرم این کتاب بل کتب بسیار حمل عشر عشیری از آن نکند. پس این مقدار کفایت بود هدایت قومی را که عقل ایشان را لباس ادراک باشد از مریدان و منکران این طریقت. (ص ۹۶)

چنانکه بارها اشاره شد، صوفیان خرقة خود را که تنها سند ارتباط این مسلک با احکام واقعی الهی است به مولای متقیان میرسانند و در کتب و آثار خود ازین سر حلقه عارفان جهان که پس از رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم او را تنها واقف اسرار الهی و دانای رموز خلقت نامتناهی میدانند بسیار سخن گفته اند که نقل آن همه در حوصله این وجیزه نمی گنجد و در اینجا به نقل چند عبارت از مشایخ بنام آنان که در این باره آورده اند اشاره میشود: ابونعیم اصفهانی پیشوای طریقت خویش را «سید قوم و مجدد مشهود و محسوب معبود و علم دار مهتدین، و روشنی و نور مطیعین، و امام عادلین» وصف کرده است. (حلیة الاولیاء ج ۱ ص ۶۱) و ابونصر سراج آورده است که: امیر المؤمنین علی رضی الله عنه از میان اصحاب رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم درجه ای خاص داشت و در میان آن همه، تنها و مخصوص بود به معانی جلیل و اشارات لطیف و الفاظ مفرد و بیان توحید و ایمان و علوم و نظایر آن. (اللمع ص ۱۳۹)

و ابن عربی گوید، محمد (ص) و علی (ع) هر دو از يك نور بودند. و علی علیه السلام را ولی مطلق و قائم مقام نبوت میدانند و از رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم نقل کرده است که به علی علیه السلام فرمود: «وَأَنْتَ مِنِّي بِمَثَرِ لَةِ هَارُونَ مِنْ مُوسَى أَلَا أَنَّهُ لَا نَبِيَّ بَعْدِي.» (فتوحات المکیه ص ۳۶۹ و جامع الاسرار ص ۲۵۱) و سید حیدر آملی گوید: در موضوع اخوت که رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم هریك از صحابه مشهور خود را برادر دیگری خواند، علی علیه السلام را برادر خود نامید: (جامع الاسرار ص ۲۵). و نیز گوید که در روز عید غدیر بشرحی که در تواریح آمده است رسول خدا (ص) بصراحت فرمود «فَمَنْ كُنْتُ مَوْلَاً فَهَذَا عَلِيٌّ مَوْلَاً أَللَّهُمَّ وَالْمَنْ وَالِاهُ وَعَادَ مَنْ عَادَاهُ، وَانْصُرْ مَنْ نَصَرَهُ، وَاخْذِلْ مَنْ خَذَلَهُ»

وَأَدَارَ الْحَقِّ مَعَهُ كَيْفَ مَادَارَ. (جامع الاسرار ص ۲۵۵)

و گوید این همه از آنجا بود که رسول خدا (ص) علی را که **أَوَّلُ مَنْ آمَنَ** بود به علوم ظاهر و باطن آشنا نمود. چنانکه خود علی علیه السلام فرماید: من از رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم هزار باب علم را فرا گرفتم. (جامع الاسرار) و افلاکی از قول مولانا آورده است که مولانا گفت: در شب معراج خدای تعالی هفتاد هزار کلمات اسرار بر محمد مختار گفت. بعد از آن فرمود در کشف سی و پنج هزار باش، و بهر که از یاران و اختیار باز گو. و سی و پنج هزار اسرار پوشیده دار و بهیچ کس مگو. قرب ده هزار اسرار بگوش امیر المؤمنین علی کرم الله وجهه باز گفت و باقی در کتمان غیب الغیب خود می نهفت. (افلاکی ص ۵۹۹)

صوفیان گویند: تصوف در حقیقت جز علم باطن نیست و این همان علمیت که از طریق ارث از رسول خدا به علی بن ابی طالب رسید. (فی-التصوف الاسلامی ص ۷۶) و معتقدند که مولای متقیان دارای علم لدنی بود. و غزالی و محی الدین عربی گویند که علوم دینی و حقایق الهی و علم لدنی مخصوص به علی علیه السلام بود، همانطور که نبوت و خاتمیت به رسول خدا تعلق داشت. آن حقایق و اسرار از امیر المؤمنین علی علیه السلام با اولاد معصومش و از آنان به شاگردان و مریدانی که قابلیت درک این اسرار را داشتند رسید که همان صوفیان باشند و از آن به سر ولایت تعبیر کنند. (جامع الاسرار ص ۲۲۹) و نیز معتقدند که علی علیه السلام صاحب اسم اعظم بود. (الصلة بین التصوف والتشیع ج ۱ ص ۳۲۸-۳۲۹: اسم اعظم در این کتاب) و نیز گویند او وارث همه علوم انبیا بود. (جامع الاسرار ص ۷۱) و به جمیع علوم دانا و واقف بود (همان کتاب ص ۲۲۸) و معتقدند که علی علیه السلام خاتم الاولیا و قطب الاقطاب بود. بنابراین علی (ع) و محمد (ص) در واقع و نفس الامر یکی بودند. (تذکرة الاولیا ج ۱ ص ۳ و جامع الاسرار ص ۳۸۴)

و آنان نیز چون شیعیان معتقدند که مقام امیر المؤمنین و اولادش پس از پیغمبر (ص)، از همه انبیا و اولیا برتر بود. (جامع الاسرار ص ۳۸۷)

و محی الدین عربی نیز به افضلیت علی (ع) پس از رسول (ص) معتقد بود (همان کتاب ص ۴۱۵) بنابراین از نظر صوفیان، علی بن ابی طالب علیه السلام بعلت و قوف به علومی که از رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم باورسیده بود، دسترسی اش بعلم لدنی و وقوفش باسم اعظم، صاحب خرقه ولایت از دست رسول خدا شد و بهمین جهت قطب الاقطاب و ولی مطلق و خاتم اولیای حقیقی اوست. و مشایخ صوفیان هم از این لحاظ خرقه خود را از طریق اولادان معصومش به او منتهی می نمایند.

صوفیان هم مانند شیعیان به پیروی از ائمه یعنی اولادان معصوم علی علیه السلام معتقد بودند و بسیاری از مشایخ اولیه خود را چون جنید بغدادی و استادش سّری سقطی و معروف کرخی و دیگران را از تلامذه و شاگردان مکتب ائمه معصومین میدانند. و از این جهت است که شیخ سعدی الدین حموی مرید نجم الدین کبری که خود از مشایخ بزرگوار این مسلک است گفته است: «اطلاق اسم ولی پس از رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم مطلقاً و مقیداً جایز نیست مگر بر علی و اولادانش.» و در این باره کتابی نوشته است بنام المحبوب که مشتمل بر حروف و اشاراتی خاص است که ولایت را تا به مهدی آخر الزمان رسانیده است. و نیز شیخ کامل صدرالدین قونوی کتاب و رسائلی نوشته است که ولایت را از آن علی (ع) و اولادانش دانسته و به مهدی آخر الزمان رسانیده است. (جامع الاسرار ص ۴۳۱)

سید حیدر آملی گوید: ماخذ این دو فرقه تشیع و تصوف و مشربشان یکیست که همان قول خدای تعالی و رسول (ص) و ائمه معصومین است و چنانکه در مقدمه این کتاب گذشت صوفیان اصول دین را بحسب باطن از لحاظ طریقت از ائمه علیه السلام گرفته اند، همانطور که شیعه آن اصول را بحسب ظاهر یعنی از لحاظ شریعت از ائمه خویش دریافت داشته اند. (جامع الاسرار ص ۲۲۲) و منقولات اصول و فروعی این طایفه همه از رسول خدا (ص) و ائمه معصومین است. اسناد علوم و خرقه شان مأخوذ از کتاب خدا و سنت رسول است که بوسیله کمیل بن زیاد که

شاگرد علی علیه السلام بود و حسن بصری که شاگرد دیگر او بود و جعفر صادق علیه السلام که امام زمان وقت خویش بود و اولادان معصوم او به آنها رسیده است، تا مهدی آخر الزمان که در مسلك آنان نیز هنوز وجود دارد و او همان قطب وجود و امام وقت و صاحب الزمان است. (جامع الاسرار ص ۲۲۳) و در نظر این طایفه ولایت باطن نبوت است. (همان کتاب ص ۳۸۵) و اولیاء الله همان دوازده امامند. چنانکه سعد الدین حموی در بعضی از تصانیف خود آورده است: اسم ولی صادق نیست مگر به همین ائمه دوازده گانه و جز آنان کسی ولی و امام حقیقی نیست. و شاگرد او عزیز الدین نسفی نیز در اکثر رسایل خود باین معنی اشارت کرده است. (جامع الاسرار ص ۲۳۸)

زهد امام زین العابدین علیه السلام امام چهارم شیعیان، و گوشه گیری و انزغال او از امور دنیاوی و اکراهش به غلو و زیاده رویهای بی جا در مسائل شرعی، اثر عظیمی در پیروان خود که اغلب از زهاد معروف زمان بودند میگذاشت و صوفیان، بسیاری از مشایخ اولیه خود مانند عبدالله مبارك و سفیان ثوری را از پیروان او محسوب داشته و معتقدند آنچه آنان آموخته اند از مکتب همین ائمه اطهار بوده است. و از ادعیه مشهور امام چهارم که «صحیفه سجادیه» موسوم است بسیار استفاده کرده و برخوردار شده اند. (الصلة بین التصوف والتشیع ج ۱ ص ۱۴۷ تا ۱۶۲)

امام پنجم شیعیان حضرت امام محمد باقر علیه السلام نیز چون پدر بزرگوارش از سیاست و پرداختن بامور دنیا بکلی اعراض نموده و در زهد و ورع مثال کامل زمان خود بود. و بقول صاحب کتاب التعرف «صوفیان پس از رسول خدا و صحابه از علی و اولاد او خاصه علی بن حسین و پسرش محمد باقر و نوه اش جعفر صادق کسب علوم کردند و از اقوال و افعال آنان پیروی نمودند.» (التعرف ص ۱۵ بعد) مشایخ این قوم از امام محمد باقر علیه السلام و کیفیت زندگانی زاهدانه او و از گفتار و کردارش در آثار خود بسیار استفاده کرده اند و او را مخصوص دقایق علوم و لطایف اشارات دانسته اند و جملات بسیاری از اقوال او را که مربوط به سلوك و

معارف خاص این مکتب است نقل نموده‌اند و در گراماتش بسیار سخن رانده‌اند که نقل آن همه در اینجا میسر نیست. (جهت اطلاع بیشتر ر.ك: الصلة بين التصوف والتشیع ص ۱۶۲ تا ۱۶۹)

بشهادت تاریخ امام محمد باقر و فرزندش امام جعفر صادق علیه السلام از جمله بنیان‌گزاران علوم و معارف اسلامی‌اند و در مکتب خاص خود شاگردان فراوانی داشتند که با تربیت و ارشاد آنان پایه اساسی معارف اسلامی که باعث ترقیات چشمگیری در قرون بعد گردید نهاده شد. امام جعفر علیه السلام نیز چون پدران خود از سیاست و امور دنیاوی بکلی منقطع بود و حتی به ابومسلم خراسانی که او را بخلافت پس از انقراض امویان خواند جواب رد داد. و همه عمر خود را در زهد و ورع و تعلیم و تربیت شاگردان مبرز خود گذرانید و در حلقه درس و یا مدرسه‌ای که در مدینه داشت با تعلیمات خاص خود پایه و اساس معارف اسلامی را بنا نهاد. (جهت اطلاع بیشتر از کیفیت احوال این امام ر.ك: کتاب الامام جعفر صادق)

صوفیان هم از محضرش بهره‌مند شده‌اند و بقول خودشان اساس فتوت و تسلیم و رضا را از او فرا گرفتند و بسیاری از سلاسل صوفیه خرقه خویش را از طریق او به علی بن ابی طالب رسانیده‌اند و وی را ولی و پیشوای خود شمرده و گویند بسیاری از مشایخ شان چون ثوری و داود طائی و دیگران از مریدان خاص حضرتش بوده‌اند. (النزعات ص ۳۴) و صاحب کتاب التعرف او را از مؤسسين تصوف میدانند. (التعرف ص ۱۱ و جهت اطلاع بیشتر ر.ك: الصلة ج ۱ ص ۱۷۷ تا ۱۹۴) - صوفیان امام موسی کاظم علیه السلام که امام هفتم شیعیان است را نیز از پیشوایان خود دانسته و بسیاری از مشایخ مشهور خود را مانند شقیق بلخی و بشر حافی و دیگران را از جمله شاگردان و مریدان او می‌شمارند. (الصلة ص ۱۶ تا ۲۱۹) و علی بن موسی الرضا امام هشتم را صوفیان پیشوا و سر حلقه عارفان جهان میدانند و گویند معروف کرخی خرقه خود را از او ستد و اغلب سلاسل صوفیه که در طی قرون پیدا شدند خرقه خود را از طریق معروف

به امام رضا علیه السلام میرسانند.

حضرت رضا هم چون اجداد خود پیوسته به تحصیل علوم اشتغال داشت و از او آثاری نقل کرده‌اند که دلیلی کافی بر احاطه و درایت و پیشرفت او در علوم زمان خود است و از جمله است «صحیفه الرضا» که شیعیان و صوفیان بسیار بدان استناد کرده‌اند و در احادیث موجود در این صحیفه که همه از پیغمبر صلی الله علیه و آله وسلم روایت شده است به مطالبی برمیخوریم که با مشرب تصوف سخت سازگار است. از جمله این حدیث که مشایخ این مکتب در آثار خود بسیار بدان تمسک کرده‌اند که فرمود: «إِنَّ لِلَّهِ تَعَالَى شَرَاباً لَا وَلِيَّائِهِ إِذَا شَرَبُوا سَكَرُوا، وَإِذَا سَكَرُوا طَرَبُوا، وَإِذَا طَرَبُوا طَابُوا، وَإِذَا طَابُوا ذَابُوا، وَإِذَا ذَابُوا خَلَصُوا، وَإِذَا خَلَصُوا طَلَبُوا، وَإِذَا طَلَبُوا وَجَدُوا، وَإِذَا وَجَدُوا أَوْصَلُوا وَإِذَا أَوْصَلُوا اتَّصَلُوا، وَإِذَا اتَّصَلُوا الْفَرَقَ بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ حَبِيبِهِمْ.» (الصلة ص ۲۲۲) و سیدحید آملی آنرا به مولای متقیان منسوب داشته است. (جامع الاسرار ص ۲۵۵ و ۳۶۳) و نیز به حضرتش کرامات بسیاری نسبت داده‌اند نظیر کرامات بسیاری که بر سایر مشایخ خود منسوب کرده‌اند. (جهت اطلاع بیشتر ر-ک: اصول کافی ص ۹۱ و ۱۳۴ چاپ تهران سال ۱۲۷۸ هجری)

و همه مشایخ متفق القولند که معروف کرخی (متوفی سال ۲۵۵ هجری) به ارشاد حضرت رضا علیه السلام مسلمان شد و از موالی خاصش گردید. (رساله قشیریه ص ۲۱) و عطار در این باره آورده است که پدر و مادر معروف مسیحی بودند و او را به مکتب فرستادند. استادش بساو گفت بگو «ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ.» اما او گفت «نه، بَلْ هُوَ اللَّهُ الْوَاحِدُ.» و چون از گفت خود باز نگردید مورد آزار معلم و والدین خود واقع شد. (تذکره الاولیا چاپ تهران ص ۲۹) و او استاد سَری سقطی است که هر دو از بنیان گذاران تصوف‌اند و از جمله اول کسانی‌اند که قائل به ولایت صوفیان شدند. و از آنان روایات بسیاری در مسائل مربوط باین مسلک نقل کرده‌اند که همه را در محضر حضرت رضا علیه السلام فرا گرفته بودند. و گویند حضرتش طریقت را به معروف کرخی بیاموخت و منصب شیخ المشایخی باو عطا فرمود

واجازت داد تا مریدان صادق و انصار ائمه را باین طریقت رضویه علویه که عبارت از تزکیه نفس از راه طریقت باشد راهنما گردد. (الصلة ص ۲۳۴) و گویند حضرت رضا باینکه مردی توانگر و صاحب مال و منال و ضیاع و عقار بود در همه عمر پشمینه می پوشید. و پس از ارشاد معروف کرخی باین طریقت، خرقه خویش باو داد. و معروف نیز پس از خودش سَرّی سقطی را شیخ صوفیان کرد و خرقه خویش باو پوشاند. بنابراین سند خرقه صوفیان از طریق معروف کرخی و حضرت رضا علیه السلام به مولای متقیان و رسول اکرم (ص) میرسد. مریدان این مسلک قبر معروف کرخی را بسیار گرامی میداشتند و کراماتی برای آن قایل بودند تا آنجا که امام ابوالقاسم قشیری که از مشایخ این فرقه است گوید: «قبر معروف تریاق مجرب است.» (رساله قشیریّه ص ۱۲)

خلاصه آنکه، در تاریخ تصوف به مشایخ بسیاری برمیخوریم که با همه ممانعت ها و گیر و دارهایی که در اجتماعات زمانشان موجود بوده تشیع توجهی خاص داشتند و محبت به علی علیه السلام و خاندانش را از جمله اساس این مسلک میدانستند و در مجالس و منابر خود از اظهار این عقیدت راسخ خویش، خودداری نمی کردند و چون نقل آن همه اقوال در اینجا میسر نیست به چند نکته از آن همه اشاره میشود. در تذکرة الاولیاء آمده است که یشر حافی گفته است: شبی رسول را در خواب دیدم مرا گفت: ای یشر هیچ میدانی چرا حق تعالی ترا برگزید از میان اقران؟ گفتم: نه یا رسول الله. فرمود از بهر آنکه متابعت سنت من کردی و اهل بیت مرا دوست داشتی. (تذکرة الاولیاء چاپ زوار ص ۱۳۳) - و جنید بغدادی گفته است: شیخ ما در اصول و فروع و بلا کشیدن علی مرتضی است رضی الله عنه که مرتضی به پرداختن حرب ها از و چیزها حکایت کردند که هیچ کس طاقت شنیدن آن ندارد، که خداوند تعالی او را چندان علم و حکمت کرامت کرده بود. (همان کتاب ص ۳۲۵)

چنانکه اشاره شد سعدالدین حموی که از مشایخ معروف و از تربیت شدگان مکتب نجم الدین کبری و شیخ و مراد عزیز الدین نسفی صاحب تصانیف

بسیار در مسائل تصوف است، کتب و رسالات بسیاری در ارتباط مستقیم این مسلک با تشیع داشته است که از آن جمله کتابی است بنام «المحبوب» که در اثبات ولایت علی و اولادانش علیهم السلام نوشته است (جامع الاسرار ص ۳۴۱) و نیز به مهدی آخرالزمان سخت معتقد بوده است که مریدش عزیزالدین نسفی هم در کتاب خود بنام انسان کامل بدان اشاره کرده است و او را درین باره نیز آثاری بوده است که در ذیل کلمه مهدی در این کتاب بدان اشاره شده است. (رک: مهدی)

و همچنین محی الدین عربی که از اجله مشایخ و علمای زمان خود بوده است به تشیع و اساس آن سخت معتقد بوده و اطلاعاتش درباره این فرقه ناجیه و کیفیت آن بسیار عمیق و دقیق است. در آثارش به ولایت حقه علی بن ابی طالب و اولادانش علیهم السلام و عصمت ائمه و معصوم بودن آن اولیاء بسیار اشاره کرده و شرط امام باطن را همین معصومیت میداند که خاص ائمه شیعه یا اولادان سرور عارفان جهان بوده است. (فتوحات المکیه ج ۱۸۳ بعد) و گفته است: کسی که به اهل بیت رسالت (ائمه) خیانت کند به رسول خدا خیانت کرده است و کسیکه به رسول خیانت کند به سنت او خائن شده است. (فتوحات المکیه ج ۴ ص ۱۳۹) او علی علیه السلام را خاتم اولیا میداند و ولایت حقه را خاص فرزندان او دانسته و آنان را پیشوای شریعت و طریقت میداند. (رک: ذیل کلمه اولیا و ولی در این کتاب)

بسیاری از مسائل اساسی تشیع چون مسئله ولایت و شفاعت و عصمت و تقیه و مکتوم داشتن اسرار و نظایر آن، در تصوف هم از مسائل اصولی این فرقه بشمار میرود و در باره آنها کتب و رسالات فراوانی نوشته اند، خاصه در مسئله ولایت که از همان آغاز کار آراء صوفیان و شیعیان یکی بوده است. چنانکه محمد بن علی ترمذی که از صوفیان مشهور و پیشوای فرقه حکیمیان است (هجویری ص ۱۶۴) درین باره کتابی برشته تحریر درآورده است و در آن ولایت و مسائل مربوط به آن را مشروحاً ذکر

کرده که در مقام مقایسه، آن مطالب شبیه و نظیر همان مسائلی است که شیعیان درباره ولایت علی و اولادش علیهم السلام بیان می کنند. (رسك: تصوف اسلامی و رابطه انسان و خدا ص ۲۱۷ تا ۲۲۳ - و جهت مزید اطلاع بیشتر رسك ذیل کلمه ولایت در این کتاب).

در خاتمه بحث تصوف و تشیع و تقرب و نزدیکی آن دو بهم باید بطور مختصر باین نکته اشاره کرد که بشهادت تاریخ، بعثت درگیری هائی که بین سران شیعه و حکومت های وقت رخ داد مانند واقعه کربلا، و خروج زید بن علی بن حسین (ع) و پسرش یحیی، و خروج مختار و نظایر او، و نیز اعتقادات خاص شیعیان به مسائلی که با فرق دیگر خاصه اهل سنت و جماعت سازگاری نداشت، مانند مسئله امامت و ختم ولایت بر علی علیه السلام و خاندانش، و معصومیت ائمه و ده ها مسئله دیگر، باعث شد که از همان قرون اولیه، پیشوایان اهل سنت و جماعت که به حکومت های وقت متکی بودند شیعیان را مردود شمرده و آنان را مبتدع و اهل بدعت دانند و به رد اقوال و تکفیر آن پردازند که در نتیجه باعث يك سلسله درگیری ها و مناقشات شد که شرح آن را باید در تواریخ مشاهده کرد. و همین امور باعث شد تا شیعیان برای مصون ماندن از آفات زمان از همان اوائل امر به تقیه و خویشن داری پردازند. صوفیان هم که اصول عقائدشان بر همان اساس نهاده شده بود از این امر مستثنی نبودند و به همین جهت در آثار اولیه آنان چون تعرف و کشف المحجوب و نظایر آن مشاهده می کنیم که به عباراتی نظیر «ما را که اهل سنت و جماعتیم» متمسك شده اند تا آنها را به بدعت و بیگانگی که نتیجه اش گرفتاری های بسیار بود منسوب ندارند. اما با همه این اقوال در تاریخ تصوف می بینیم که بسیاری از مشایخ بنام آنان چون خواجه عبدالله انصاری و احمد غزالی و دیگران بارها گرفتار تکفیر و نفی بلد شده و بسیاری دیگر چون حسین بن منصور حلاج و سهروردی و عین القضاة و دیگران جان خود را نیز در سر عقائد خویش از دست داده اند، شاید همین علل باعث شده است که در آثار آنان به بسیاری از اقوال ائمه معصومین علیهم السلام بر میخوریم که در

منابر و مجالس خود بدان متذکر شده و بر تفسیر و تعبیر آنها پرداخته‌اند اما آن اقوال و اخبار را به‌مشایخ خود نسبت داده‌اند. تا از شر تکفیر و انتساب به بدعت و گرفتاری‌های دیگر مصون مانند.

برای نمونه به‌چند خبر مشهور اشاره می‌کنیم: چون این قول مشهور مولای متقیان را که فرمود: «سَلَوْنِي قَبْلَ أَنْ تَفْقَدُونِي» را به‌سفیان ثوری منسوب داشته‌اند. (حلیة الاولیا ج ۲ ص ۵۸) و یا این قول مشهور امیر المؤمنین علیه‌السلام را که فرمود «يَا صَفْرَاءُ وَالْبَيْضَاءُ غَيْرِي غَيْرِي» را صاحب‌اللمع به‌مالک دینار نسبت داده است. (اللمع ص ۱۳) و یا حدیث «مَنْ عَرَفَ اللَّهَ كَلَّ لِسَانَهُ» را جلایی از جنید دانسته. (کشف‌المحجوب ص ۴۶۴ و امالی ص ۵۴۶) یا عبارت مشهور مولای متقیان را که فرمود: «لَوْ كُشِفَ الْغِطَاءُ مَا ارْدَدْتُ يَقِينًا.» را صاحب‌لمع از عامر بن عبدالقیس دانسته‌اند (اللمع ص ۷۵) در تذکرة الاولیا ج ۱ ص ۲۶۵ بنام سهل بن عبدالله تستری ثبت شده است. و یا این عبارت مولا علیه‌السلام را که فرمود: «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ.» در امالی پیر هرات به‌جنید نسبت داده شده است (امالی ص ۵۴۶) و یا این قول «أَحَقُّ النَّاسِ بِالرِّضَا عَنِ اللَّهِ أَهْلُ الْمَعْرِفَةِ» را که از آن امام جعفر صادق علیه‌السلام است (اصول کافی ج ۲ ص ۶۲) را به‌فضیل عیاض نسبت داده‌اند. (سلمی ص ۱۵) و نظایر این انتسابات را در آثار صوفیان بسیار می‌یابیم که ظاهراً علتش همان تقیه و کتمان سر است که یکی از مواضع و مسائل مهم تصوف بشمار می‌رود.^۱

اولین صوفی. در موضوع نخستین صوفی و اینکه او چه کسی بوده است؟ چون بسیاری از موضوعات دیگر تصوف اختلاف است. بطور کلی صوفیان در آثار خود اصحاب صفه و بسیاری از اصحاب رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌و آله و سلم را از خود میدانند و ابونعیم اصفهانی در کتاب خویش شرح احوال چهل و شش نفر از صحابه بنام را مانند سلمان و اباذر و یاسر عمار و ابوموسی اشعری و عبدالله بن عباس و نظایر آنها را

۱- جهت اطلاع بیشتر از موضوع تشیع و تصوف راجع: الفکر الشیعی والنزعات الصوفیه و کتاب الصلة بین التصوف والتشیع تألیف دکتر کامل مصطفی‌الشیبی

آورده است و آنان را از این طایفه دانسته است. (ربك حلیة الاولیاء ج ۱ ص ۲۸ تا ۳۳۷) و بسیاری از تابعین مانند کمیل نخعی و حسن بصری (متوفی سال ۱۱۵ هجری) را نیز از خود دانسته‌اند. اما تا آنجا که محققین تحقیق کرده‌اند نام صوفی برای اولین بار در شهر کوفه رواج یافته و اولین صوفیان هم از اهالی همین شهر بوده‌اند که در قرون اولیه اسلامی از بلاد مشهور اسلام بشمار میرفت چه در آن روزگاران دو شهر کوفه و بصره بعثت امور اقتصادی و سیاسی محل آمدوشد مسلمانان شرق و غرب و مرکز تجمع آنان بوده است.

در تواریخ و آثار قدما به اسم سه نفر بر میخوریم که از اولین کسانی بشمار میروند که بنام صوفی در شهر کوفه شهرتی بسزا داشته‌اند و آن سه عبارتند از: جابر بن حیان که شاگرد و مصاحب امام جعفر صادق علیه السلام بود و مردی دانشمند و اهل فضل بوده است و شاگردان بسیاری داشته و آثار فراوانی از او نقل کرده‌اند. وی را از شاگردان بنام امام جعفر صادق علیه السلام میدانند که علوم ظاهر و باطن را در مکتب او فرا گرفته است و در سال ۲۵۸ هجری فوت شده است.^۱ و دیگری ابوهاشم کوفی است و او همان کسی است که اولین خاتقاه صوفیان را در رمله بنانهاد و گویند او را از آن جهت صوفی نامیدند که همیشه چون راهبان مسیحی لباس بلندی از پشم به تن میکرد و در کیفیت زندگی و افکار و عقائدش مطالبی آورده‌اند که در شرح احوالش باید مطالعه کرد. سومی کسی است بنام عبدك صوفی که او نیز از زاهدان مشهور شهر کوفه بوده در حدود سال ۲۱۵ هجری در بغداد فوت شده است. (الصلة ص ۲۷۱)

در آثار اهل تصوف به مردان بسیاری بر میخوریم که در عهد خود به زهد و ورع شهرتی بسزا داشته‌اند و آنان را از صوفیان اولیه شمرده‌اند. مانند سفیان ثوری که وی را از شاگردان امام جعفر علیه السلام شمرده‌اند.

۱- برای اطلاع از احوالش ربك: الفهرست ص ۴۹۸ و اخبار الحکما ابن اصبه

ص ۱۱۱ و طبقات الاطباء ص ۲۵۳ و روایات الجنات ص ۱۵۴

۲- الصلة ص ۲۶۹

وداود طائی که از زهاد بنام زمان خود بوده، و در اعراض از دنیا و لذائذ آن از مشاهیر زمان بشمار میرفته، او را هم از تلامید امام جعفر صادق علیه السلام میدانند. و فضیل بن عیاض که ابتدا راهزن و قاطع الطريق بوده است و در شرح احوالش آورده‌اند که «یاران بسیار داشت همه دزد و راهزن. هر مال که پیش او بردندی دو قسمت کردی، که مهتر ایشان بود. تاشبی کاروانی می‌گنشت در میان کاروان یکی این آیت میخواند: «إِلهَ يٰأَنۡلُذِینَ آمَنُوا اِنَّ تَخۡشَعۡ قُلُوبِهِمۡ لَذِکۡرِ اللّٰهِ.»^۱ آیا وقت آن نیامد که دل خفته شما بیدار گردد؟ چون تیری بود که بر دل فضیل آمد. گفت: آمد آمد، سراسیمه و خجل و بی قرار روبه خرابه‌ای نهاد. جمعی کاروانیان فرود آمده بودند. بعضی گفتند چون رویم که فضیل بر راه است خواستند بروند. فضیل گفت: بشارت باد شما را که او توبه کرد و از شما می‌گریزد چنانکه شما از وی می‌گریزید. (تذکره الاولیا چاپ تهران ص ۹۸ بعد) از آن پس به زهد و ورع پرداخت و در مکه معظمه مقیم شد و در همان شهر بسال ۱۸۲ فوت نمود و صوفیان از و مانند سایر مشایخ خود کرامات بسیار ذکر کرده‌اند.^۲

مکتب تصوف - گفته شد که تصوف از حدود قرن دوم هجری به بعد صورت فرقه‌ای خاص بخود گرفت و دارای مکتبی شد که طی قرون به تعلیم و ارشاد طالبان این طریقت پرداخته و علت بوجود آمدن آثار گرانبھائی شد که در تاریخ علمی اسلام شهرتی بسزا یافته است. و این زمان مقارن است با بنیان‌گزاری اولین خانقاهی که گفته شد بوسیله ابوهاشم کوفی (متوفی بسال ۱۵۹ هجری) در رمله بوجود آمد و بشهادت تاریخ این خانقاهها در فواصل نسبتاً کوتاهی روبافزایش نهاد و در سراسر کشور پهناور اسلام گسترش یافت خاصه در ماوراءالنهر و خراسان وری

۱- سوره مبارکه الحديد آیه شریفه ۱۶

۲- جهت اطلاع از شرح احوال آنان رسك: حلیة الاولیاء ج ۱ و طبقات الصوفیه سلمی و رساله قشیریة و کشف المحجوب ذیل اسامی سفیان ثوری و داود طائی و فضیل بن عیاض

و جبال و بغداد و مصر و بسیاری از بلاد دیگر. این خانقاهها چنانکه در ذیل این کلمه در متن این کتاب آمده است توسط صوفیان کار آزموده‌ای اداره میشد که آنان را مراد یا شیخ یا مرشد و یا پیر می‌نامیدند. (رک ذیل همین کلمات در متن کتاب) و این خانقاهها دارای آداب و سنن و تشریفات و قواعد و قوانین خاصی بود که تقریباً در تمام آنها مراعات میشد (رک ذیل کلمه خانقاه در این کتاب) و طالب یا نوصوفی پس از آنکه مورد قبول شیخ خانقاه واقع میشد، ناگزیر بود که با مراعات دقیق آن آداب و سنن، تمام مراحل این مکتب را که به‌سالیان درازی منتهی میشد در این خانقاهها بگذراند.

مکتب تصوف بطور کلی به سه مرحله شریعت و طریقت و حقیقت خلاصه میشود: و به همین لحاظ طالبان یا متعلمین این مکتب را هم به سه دسته مبتدیان و متوسطان و منتهیان تقسیم میکردند که بطور خلاصه ذیلاً به مراحل سه‌گانه و تعلیم‌یافتگان آن اشاره میشود: مبتدیان به طالبان و یا نوصوفیانی اطلاق میشد که برای ورود باین فرقه به خانقاه‌هی روی می‌آوردند و در تحت تعلیم و تربیت شیخ آن خانقاه قرار میگرفتند و مرشد آن خانقاه او را با اصول و فروع و فرایض و فرامین شریعت و قواعد و قوانین آن عملاً آشنا میکرد. و مبتدی تحت نظر شیخ و مراقبت کامل او بمرور به اصول شریعت و فروع آن عملاً آشنا میشد، و بیشتر اوقات او با مراقبت دائم و پیوسته شیخ، صرف بجا آوردن دستورات و مقررات شریعت میگردد. مبتدی پس از وقوف بر توحید اسلام با بجا آوردن انواع نمازهای واجب و مستحب و نوافل و تهجدات و نمازهای حاجت و آیات و هدیه و نماز شب و غیره و غیره و گرفتن روزهای واجب و مستحب و انواع دیگر آن، روز بروز به تدریج به تنفیه روح و جان خود می‌پرداخت تا راه برای رسیدن به مرتبه طریقت بر او گشاده شود. و این اعمال و سایر مقررات شریعت را پیوسته ادامه میداد تا به صلاح و صوابدید شیخ و مراد خود از مرتبه مبتدیان به مقام متوسطان رسد و وارد مرحله طریقت گردد، و از سالکان واقعی این راه دشوار که با عشق و محبت و شوق و ذوق همراه

بود شود. (رک: ذیل کلمات شریعت و مبتدی در این کتاب)

مرحله طریقت که با اصطلاح صوفیان با طی مقامات و احوال سپری میشد (رک: مقام و حال در این کتاب) از مقام ذکر شروع شده و به مقام فناء فی الله ختم میشد. و این احوال و مقامات باریاضات شاق و مجاهدات بسیار همراه بود که با مراقبت دقیق و همت شیخ و مراد بر سالک هموار میگردید. در این مرحله سالک باید با تمام قوا تسلیم بلا اراده مراد و مرشد خود گردد و با تمام وجود، خود را تحت تعلیم و تربیت او قرار دهد. و موظف بود تا هر وضع و کیفیتی که در طی احوال و مقامات برایش پیش می آمد، با مراد خویش در میان گذارد و طبق دستورات و نظرات او رفتار کند. در این مرحله، ابتدا ذکر را به سالک تلقین میکردند که اغلب همان کلمه توحید یعنی لا اله الا الله بود. سالک باید این ذکر را با آداب خاص تکرار کند (رک: ذکر). که با خلوت گزینی و چله نشینی های پیاپی و ریاضات و مجاهدات بسیار همراه بود. (رک: خلوت و اربعین). مانند کم کردن تدریجی غذا و رسانیدن آن بحداقل ممکن، (رک: جوع). و کم کردن خواب و رسانیدن آن به چند ساعتی در شبانه روز (رک: سهر). و مراقبت دائمی و پیوسته سالک از ذکر که ادامه میداد و احوالی که هر آن براو میگذشت (رک: مراقبه). و انزال کلی از خلق و دوستان و آشنایان و اجراض از جمیع عوارض دنیاوی و مسائلی نظیر آن.

همه این مراتب باید زیر نظر مرشد و شیخ خانقاه اجرا میشد و سالک مجبور بود که هر گونه مسئله ای که در زمان طولانی ذکر براو میگذشت بی کم و کاست با شیخ خویش در میان گذارد. چون در این مقام سالک با احوال و مناظر و مرایای روبرو میشد که برایش سخت تازگی داشت، و در خلوت ها و اربعین ها و چله نشینی ها با مشاهده انوار و کشف اسراری روبرو میگردید که تا آن زمان نظایر آنها را ملاحظه نکرده بود (رک: نور - سِر). لذا ناگزیر بود که پیوسته با مراد و شیخ خود در ارتباط باشد و راه و چاره را از او جویا شود، چه پیر و مرشد او این راه بی زینهار را که «هر شبی در آن راه صد موج آتشین است» پیموده بود و بهمه

رموز آن آشنا بوده و میتواندست مرید خویش را در این مرحله رهبری نموده و او را از کیفیت مشاهداتش آگاه سازد و به مقامات و احوال دیگر برساندش و راهنمایش باشد.

گذراندن این مقامات و احوال چنانکه گفته شد نسبت باستعداد سالک مدت‌ها طول میکشید و در این مدت مرید بالزام و تعهد به پیروی از او امر مراد خود، روز بروز با حقایق بیشتر و واقعیات زیاده‌تری روبرو میشد، تا آنکه با ادامه این مجاهدات بمقام کشف و شهود میرسید، و آنچه تابحال برایش علم‌الیقین بود به عین‌الیقین مبدل میشد و در حقیقت ایمانش به‌ایقان تبدیل میگردد، و یا بقول مولانا همه «ندانم‌هاش دانه‌ها میشد» و در طریق یقین و مشاهدات عینی قدم میگذاشت. و بکلی از دنیا و عوارض آن دلسرد میشد و دنیائی را که تابحال برایش مسئله بود، واقعاً صورت لهو و لعب بخود میگرفت و از آنچه تابحال بدان‌ها توجه داشت دل‌میکند، و بمعرفت حقیقی و توحید واقعی و مقام فناء فی‌الله میرسید. (رک: فنا) و با همت مراد و شیخ خویش باب حقیقت که آخرین مرحله سلوک بود بر او گشوده میشد و بمقام انسان کامل و بلوغ واقعی میرسید، تا آنجا که از دست شیخ خود بدریافت خرقه نایل میشد و پس از گرفتن خرقه میتواندست به‌ارشاد و دستگیری دیگران پردازد، و یا پس از شیخ در خانقاهی که در آن تربیت شده بود قائم مقام او شود و به‌راهنمایی سایر سالکان و اداره خانقاه پردازد. و اصلان باین مرحله نیز دو نوع بودند: اول دسته‌ایکه آنان را بالغان می‌نامیدند (رک: بلوغ) که همان مشایخ خانقاه‌ها و مراد مریدان و راهنمای طالبان و سالکان بودند. دوم زمره‌ایکه پس از رسیدن بمرحله حقیقت از همه چیز دنیا و از جمله مرادی و مرشدی اعراض میکردند و تنها به پاسداری دل خود و مراقبه احوال خویش مشغول میشدند. یعنی مرادی و شیخی و مرشدی را نیز از عوارض دنیاوی محسوب داشته و از آن‌هم اعراض میکردند. آنان را آزادان و مستوران تحت قباب عزت نامیدند. (رک: آزاد و حر.) با آنکه به‌بالاترین مرحله سلوک رسیده بودند خود را

از انظار واجتماعات مخفی میداشتند و به این گونه مسائل کمتر تظاهر میکردند و ارشاد و خانقاه‌داری و شیخی و مرشدی را هم يك نوع جاء طلبی و دنیا دوستی تصور مینمودند.

اما در طی تاریخ دیده شده است که به‌ندرت گاهی یکی از آنان که اغلب بی‌نام و نشان مانده‌اند با اعمالی خارق‌العاده به ارشاد کسانی را که شاید مستعد می‌دیدند پرداخته‌اند مانند آتش افروز یا تون‌تاب حمامی که باعث دگرگونی احوال سنائی غزنوی شد و او را که شاعری مداح بودن به صوفی کامل تبدیل کرد که موجد آن همه آثار گرانبها شد که هنوز اغلب اهل خرد از آن بهره‌مند شده و میشوند. (ر-ك: شرح احوال سنائی) و یا آزاده کامل دیگری که با مرگ اختیاری خود فریدالدین عطار نیشابوری را باین راه کشانید که آثار گرانبهایش در طی قرون سرمایه معرفت جهانیان شد. (ر-ك: شرح احوالش و مقدمه نگارنده بر منطق الطیر و اسرارنامه او) و شمس تبریزی که باعث تغیر احوال مولانا جلال‌الدین بلخی صاحب مثنوی و آثار گرانبهای دیگرش شد که هنوز دانشمندان جهان در شرح و تفسیر آن عاجز و وامانده‌اند. متأسفانه از احوال این آزادگان مکتب تصوف و یا مستوران تحت قباب عزّت (جز شمس تبریزی) کمترین اطلاعی درست نیست و حتی نام و نشان بسیاری از آنان نیز مکتوم مانده است.

چنان که گفته شد تصوف در سه مرحله شریعت و طریقت و حقیقت خلاصه میشود. و اهل این مسلک در تمام آداب ظاهری و رسوم و فرائض و آداب باطنی و اخلاقیات و اسرار درونی خود، باین سه مرتبه از مراتب کمال معتقد بوده‌اند. سید حیدر آملی را کتابیست بنام «اسرار الشریعة و اطوار الطریقه و انوار الحقیقه» که پس از تعریف و توضیح این سه مرحله از مراحل تصوف برای هر يك از اصول پنجگانه دین یعنی توحید و نبوت و امامت و عدل و معاد، و فروع آن از قبیل نماز و روزه و حج و زکات و غسل و وضو و غیره از این سه مرحله استفاده کرده و برای هر يك توضیحاتی آورده است که برای توجه به کیفیت نظرات صوفیان در این باره به مختصری از آن اشاره میشود: «بدان که شریعت و طریقت و حقیقت هر چند که بحسب

واقع یکی‌اند، اما حقیقت بالاتر از طریقت است و طریقت اعلائی از شریعت می‌باشد. لذا اهل شریعت در مرتبه اوّلند و طریقت در مرتبه وسط و حقیقت در مرتبه منتهی و آخر. بنابراین کمال شریعت در طریقت است و کمال طریقت در حقیقت.» (اسرار الشریعه ص ۳۱)

و درباره توحید که از اصول دین مبین است و کیفیت آن در این سه مرحله آورده است که: «توحید اهل شریعت توحید الوهیت است که عبارتست از نفی خداهای متعدد و اثبات خدای واحد و نفی الهه مقید و اثبات الله مطلق. و این توحید بر دو قسم است: اول قسمی که بهارباب تقلید تعلق دارد که عوام باشند. دوم قسمی که بهارباب نظر و استدلال متعلق است که خواص و علمای دین بشمار می‌آیند. (اسرار الشریعه ص ۷۴) - اما توحید اهل طریقت که پس از حصول به توحید شریعت بادیده بصیرت بدان واصل شوند، آنست که خدای را یکی دانند و در وجود جز او دیگری را نشناسند. و فاعل جز او ندانند و گویند در هستی فاعلی جز او نیست، و همه اسباب و مسببات را از او دانند. و در همه امور با او توکل کنند، و در همه احوال تسلیم بدو شوند. و بهرچه به آن‌ها رسد خرسند باشند و بدان رضا دهند، و بهمین جهت مقام توکل و تسلیم و رضا و امثال آن‌ها را حاصل می‌شود. (ص ۷۵) - اما توحید اهل حقیقت پس از وصول به توحید مذکور دست دهد، و آن چنان است که آنان در هستی جز خدای مشاهده نکنند و حقیقتی جز او ندانند، چه وجود حقیقت ذاتیست و هرچه جز اوست عارضی است و مجاز، و آنّا فأنّا در معرض فنا و هلاکت است. (ص ۷۷)

در فروع دین نیز باین سه مرحله قائل است مثلاً درباره وضو گوید: وضوی اهل شریعت همانست که خاص و عام و مسلمانان بدان عمل کنند. و وضوی اهل طریقت پس از قیام به شستشوی دست و صورت و مسح پای و سر، عبارتست از طهارت نفس از رذایل اخلاق و پستی‌های آن و طهارت عقل از آلودگی افکار ناپاک و طهارت سِرّ از نظر به اغیار و طهارت اعضا از افعال غیر مرضیه عقلی و شرعی. اما وضوی اهل حقیقت عبارتست از طهارت سِرّ از مشاهده غیر حق و نیت در آن و آن چنانست که سالک از سِرّ

ضمیرش نیت کند که جز خدای تعالی چیز دیگری را در وجود مشاهده نمی کند و بهیچ چیز جز او توجه ندارد. (ص ۳۷ بعد) - اما غسل اهل شریعت همان آدابیست که شرع آنرا دستور داده است. و غسل اهل طریقت پس از بجا آوردن غسل شریعت، عبارتست از بجا آوردن طهارت از جنابتی که آن دوری از خدای تعالی باشد. و آن جنابت از دوستی دنیا حاصل شود، چه دنیا مانند زنی است که هر آن شویی دیگر کند و از این جهت است که مولای متقیان آنرا سه طلاق گفت: اما غسل اهل حقیقت عبارتست از طهارت از جنابت حقیقی که عبارت باشد از مشاهده غیر. چه جنابت چنانکه گفته شد عبارتست از دوری و هرچه مشاهده غیر باشد، از حق و مشاهده او دوری گزیده است و ازاله و برطرف کردن این دوری ممکن نیست مگر بوسیله توحید حقیقی که آن مشاهده حق تعالی است من حیث هو هو. (ص ۱۴۵ بعد) - جهت اطلاع بیشتر از کیفیت این سه مرحله در اصول و فروع دین ر-ك (همان کتاب از ص ۶۸ تا ۲۴۷)

علمای زمان و تصوف - تا آنجا که از آثار صوفیان مشهود است، مشایخ اولیه آنان که اداره خانقاهها و تربیت طالبان و سالکان را بعهده داشتند اغلب از طبقه متوسط و احیاناً از طبقات پائین اجتماع برخاسته اند و اغلب به مشاغلی از قبیل آهنگری و نساجی و سراجی و خرازی و امثال آن اشتغال داشته اند مانند ابونصر سراج و ابوالعباس قصاب و ابوسعید خراز و ابوبکر وراق و ابوحفص حداد و نظایر آنان. و برخی از آنان هم ابتدا از طریق راه زنی و غارت کاروانها و نظایر آن ارتزاق می نمودند ولی به عللی که در شرح احوالشان باید دید از آن امور توبه نموده و باین طایفه پیوسته اند مانند فضیل عیاض که بدان اشاره شد. اما هرچه زمان جلوتر میرفت خاصه از اواخر قرن سوم هجری به بعد با پیشرفت سریع این مسلک و گسترش خانقاههای آنان در بلاد مشهور و مراکز سرزمین پهناور کشور اسلامی، مشاهده میشود که بسیاری از علمای مشهور زمان مانند ابوعلی سینا و خواجه ابو عبدالله انصاری و امام محمد غزالی و نظایر آنان باین مسلک روی آورده و عده ای از آنان پس از گذراندن مراحل

این مسلک از مشایخ بنام این فرقه عظیم بشمار رفته‌اند. علت اساسی توجه علما را باین مکتب باید در کیفیت علوم معمول زمان جستجو کرد که ظاهراً جواب‌گوی مسائل مورد نظر علمایی چون بوعلی و غزالی و امثال آنان نبوده است. چه علوم متداول آن روزگار از حدود ریاضیات و نجوم و فلسفه یونان و علم کلام و نظایر آن‌ها تجاوز نمی‌کرد و کیفیت رواج این علوم هم تاحدی بود که جواب‌گوی بسیاری از مسائل مورد بحث و طرح علمای طراز اول واقع نمی‌شد، ناچار فلاسفه و دانشمندان ارجمندی مانند ابوعلی سینا که عمری را در اشاعه فلسفه، خاصه فلسفه مشاء صرف کرده بود و کتب و رسالات پرارزشی در آن باره نوشته بود (رک حجة الحق ص ۶۳۳ تا ۶۴۹) سرانجام به مکتب اشراق و مطالب عارفان گرائید و باب نهم از کتاب اشارات خود را ذیل عنوان «مقامات عارفین» بشرح کلیاتی از مطالب آنان و کیفیت درجات عارفان و شرح احوالشان اختصاص داده است (اشارات ص ۱۵۵ نمط تاسع) و سرانجام به بحث در حکمت اشراق و مراتب آن پرداخته و در کتاب المشرقیین خود آشکارا میگوید آنچه درباره حکمت مشاء بیان نموده است از لحاظ عوام و طرفداری از علمای ظاهری از آن نوع فلسفه بوده است که بدان متمسک میشده‌اند. (رک مقدمه حکمت المشرقیین و حجة الحق ص ۶۲۵ بعد) و یا امام محمد غزالی که پس از فرا گرفتن علوم زمان خویش، که سالیان درازی در بغداد به تعلیم آنها مشغول بوده است، یکباره با همه شهرتی که ازین لحاظ پیدا کرده بود از آن مکتب کناره‌گیری کرده و به مکتب تصوف روی می‌آورد که به‌چگونگی آن در آخر این عنوان اشاره خواهد شد.

در اینجا باید اشاره شود که صوفیان برای مکتب‌اتی که پایه و اساس آن بر فلسفه عقلی و یا تقلید از دیگران گذاشته شده است ارزشی قایل نیستند. و بشرحی که ذیل کلمه عشق و عقل در متن این کتاب اشاره شده است (رک: ذیل کلمات عشق و عقل) گویند اکتسابات عقلی و تقلیدی نه تنها راه برنده به مقصود نیستند، بلکه باعث اضلال و گمراهی هم میشوند. چه یقینی که از علوم ظاهری و تقلیدی حاصل شود همیشه مورد شك و ظن

است و علم الیقین همیشه آدمی را در دریای شك و تردید مستغرق میسازد. بهخلاف عین الیقین که زاده مشاهدات و مکاشفات عینی بشر است و در آن هیچگونه شك و تردیدی نمیتواند راه پیدا کند (رک: علم الیقین و عین الیقین) از نظر این طایفه علوم اکتسابی و ظاهری از حدود يك سلسله کلمات و اصطلاحات موضوعه تجاوز نمی کند و آن کلمات و اصطلاحات نمیتواند بشر را بسرحد معرفت واقعی رساند چنانکه مولانا فرماید:

صد هزاران فصل داند از علوم جان خود را می نداند آن ظلوم
داند او خاصیت هر جوهری در بیان جوهر خود چون خری
که همی داند یخوز و لایجوز خود ندانی تو که جوزی یا عجوز
دفتر ۳ نی ص ۱۵۵ س ۲۶۴۸ ج ۳ علا ص ۲۶۱ س ۱۷

حد اعیان و عرض دانسته گیر حد خود را دان که نبود زان گیر
چون بدانی حد خود زین حد گیر تا به بی حدی رسی ای خاک بیز
عمر در محمول و در موضوع رفت بی بصیرت عمر در مسموع رفت
جز بمصنوعی ندانی صانعی بر قیاس اقترا نی قانعی
میفزاید در وسایط فلسفی از دلایل باز برعکش صفی
این گریزد از دلیل و از حجاب از پی مدلول سربرده بجیب
دفتر ۵ نی ص ۳۸ س ۵۶۴ ج ۵ نی ص ۴۴۳ س ۱۳

علم تقلیدی بود بهر فروخت چون بیابد مشتری خوش برفروخت
مشتری علم تحقیقی حق است دایماً بازار او با رونق است
دفتر ۳ نی ص ۴۳۵ س ۲۳۶۵ ج ۲ علا ص ۱۷۸ س ۲

صوفیان تنها راه رسیدن به معرفت کامل را طریق عشق میدانند و بس و گویند:

علم نبود غیر علم عاشقی مابقی تلیس ابلیس شقی
و گویند هر معرفتی که از این راه دست دهد حقیقی است، چون با
واقعیت جهان هستی سروکار دارد نه با تخیلات و بافته های ذهنی بشر
نابراین عاشق راه حق پس از طی مکتب واقعی عرفان به معرفت حقیقی
و واقعی و عین الیقین میرسد که هیچگونه شك و تردیدی در آن راه ندارد

چرا که عارف حقیقی با واقعیت و عینیت سروکار دارد نه خیال و اندیشه. خلاصه کسانی که جویای معرفت حقیقت بودند، چون مکتسبات خود را که از علوم زمان خویش فراهم آورده بودند، راه برنده به مقصود نمی دیدند، پس از عمری تلاش و کوشش بی نتیجه به این مکتب یعنی عرفان زمان خویش روی می آوردند و چه بسا که گم شده خود را در این مکتب می یافتند. چنانکه امام محمد غزالی در ساله معروف «المنقذ من الضلال» که در همین باره نوشته است صراحتاً گفته است که علت استقبال او از مسلک تصوف، با آنکه در همه علوم زمان خود استادی بی همتا بود، همان بلا جواب ماندن و سرگستگی و حیرانی او در وادی کسب معرفت و رسیدن به هدف اصلی بوده است و بس. و در اینجا برای مزید اطلاع به نکاتی چند از آن کتاب که توسط دانشمند ارجمند آقای محمد مهدی فولادوند بنام «رهایی از گمراهی» ترجمه و تحشیه شده است اشاره میشود.

امام محمد غزالی در آن کتاب آورده است: «برتو حکایت کنم تا بدانی که چه جرأتی مرا از پستی تقلید به بلندی بینش رسانید. و نخست از علم کلام چه اندوختم. و دیگر چه نفرتی از طریق اهل تعلیم و مقلدین امام که قاصر از درك حقیقت اند (غرض فرقه اسماعیلیه است) در من پدید آمد و چه اندازه شیوه فلسفه بافی را ناچیز یافتم. و سرانجام چگونه طریقه تصوف را برگزیدم. (رهایی از گمراهی ص ۷۳) - از آغاز جوانی و بهار زندگانی و پیش از بیست سالگی تا حال که بالغ بر پنجاه سال دارم بی باکانه خود را درین دریای ژرف فروافکنده، و گستاخانه، نه بردلانه در ژرفاب های آن غوطه ور شده، و از عقیده هر فرقه ای جستجو به عمل آورده، تا تمیز دهم برحق کیست و بر باطل کدام...

از آغاز جوانی تشنگی برای درك حقایق خوی و طبیعت من شد، به قسمی که از ابتدای جوانی قلاده تقلید از سر باز کردم و عقاید موروثی را ترك گفتم... حدیث مروی از پیامبر خدا را می شنیدم که فرموده است: «هر نوزادی به حال فطری به دنیا می آید اما پدران و مادرانشان او را یهودی یا نصرانی یا زرتشتی می سازند.» پس در صدد برآمدنم تا حقیقت اصلی عقایدی

که به تقلید از پدر و مادر و استادان عارض میشود دریابم و این پیروی‌های کورکورانه را بازشناسم... پس بخود گفتم هدف من کشف حقایق امورست و باید به درستی بدانم حقیقت علم چیست؟ بر من آشکار شد که علم یقینی علم است که در آن معلوم به قسمی روشن است که دیگر جای شك باقی نماند... پس یقین کردم که آنچه را بدین وجه ندانم و اینگونه درباره آن یقین بهم نرسانم نه اعتمادی بر آنست و نه آرامشی می‌بخشد و هر علمی که آرامشی بدل ندهد علم یقین نیست. (همان کتاب باختصار از ص ۷۴ تا ۷۷) وقتی که خدای بزرگ مرا ازین بیماری (سفسطه و افکار ريك ص ۷۹ تا ۸۴) شفا بخشود، طالبان حقیقت در نظرم منحصر به چهار فرقه آمدند: اول متکلمان که خود را اهل رای و نظر میدانند. دوم باطنیان که خود را اصحاب تعلیم می‌پندارند و علم را از امام بی‌گناه و معصوم فرامی‌گیرند. سوم فیلسوفان که خود را اهل منطق و برهان می‌پندارند. چهارم صوفیان که خود را از خاصان حق و اهل مشاهده و مکاشفه می‌شمارند. پیش خود گفتم حقیقت نباید از این گروه بیرون باشد. پس مبادرت به سلوک در این راه‌ها کردم. و ابتدا به علم کلام کردم و دوم به راه فلسفه و سوم راه تعلیمیان (باطنیه) و چهارم به طریق صوفیه آمدم. (ص ۸۵).

پس ابتدا به علم کلام کردم و به تحصیل و تعقل درباره آن پرداختم و کتب محققان آن را خواندم و خود نیز در آن باب هر چه خواستم تصنیف کردم. این علم را به مقصودی که داشت، برای منظور خویش غیر کافی دانستم. زیرا مقصود از آن حفظ عقیده اهل سنت است در برابر تشنّت عقاید اهل بدعت... وقتی این فن (علم کلام) پدید آمد در آن غور زیاد شد و مدتی به درازا کشید، متکلمان تشویق شدند که برای دفاع از سنت، در حقایق امور به گفتگو پردازند. پس در بحث جوهر و عرض و احکام آنها غور کردند، چون این امر مقصود اصلی علم آنها نبود سخن ایشان به هدف نهائی مؤدی نگردید و نتوانستند ظلمت حیرت را از اختلافات میان مردم یکسر بزدایند.

پس از فراغت از علم کلام به فلسفه پرداختم. به یقین می‌دانستم تا

کسی به تمام معنی از دانشی آگاه نباشد نمی تواند از فساد آن خبردار شود... پس دامن همت بر کمر زدم و در آموختن این علم از راه کتاب، هنگام فراغت از تصنیف و تدریس علوم دینی، و بی کمک استاد و تنها با مطالعه دست بکار زدم. و من آن زمان در بغداد سیصد شاگرد را درس می دادم. پس خداوند متعال تنها با مطالعه، در مدتی کمتر از دو سال مرا به نهایت علوم آنها مطلع گردانید. پس از فهم آن علم، باز قریب یکسال دیگر در پیرامون آن به تفکر پرداختم و هر بار آنها را از سر می گرفتم. و شرور و آفات و خفایای آنها را مورد جستجو قرار میدادم تا به خدعه و نیرنگ واقعی و خیال آنها به یقین اطلاع حاصل کنم. (ص ۹۱ به بعد)

پس چون از تحصیل علم فلسفه و رد مسائل مردود آن فراغت یافتم، دانستم که این علم نیز برای تحقیق کمال مقصود غیروافی است و عقل به تنهایی نمی تواند به تمام مطالب احاطه یابد و پرده از روی جمیع مشکلات بردارد. در این اثنا بود که مرد برجسته و نابغه تعلیمیان (اسماعیلیه) پدیدار شد. و بر زبان مردم افتاد که حقایق امور را از امام معصوم و قائم بحق باید گرفت. پس بر آن شدم که از سخنان ایشان خبردار گشته و به رازهای نهان آنها آگاه گردم. اتفاقاً از حضرت خلافت دستور صریح یافتم که در کشف حقیقت مذهب آنها کتابی تصنیف کنم. دفع این پیشنهاد امکان نداشت، پس داعی خارجی برانگیزه اصلی درونی افزوده گردید و در جستجوی کتب و جمع مقالات آنها برآمدم. بعضی از سخنان نوظهور بدست من رسید که شیوه معهود پیشینیان آنها نبود و بیشتر زاده خاطر معاصرین بود. این سخنان را جمع آوردم و ترتیب دادم و با شیوه تحقیقی آراستم و برای هر کدام پاسخی وافی آوردم. (ص ۱۰۹) خلاصه در تقریر شبهه های آنها نهایت کوشش را نمودم و بعد بصورت برهانی فساد آن را آشکار ساختم. حاصل اینکه، ترد اینان نیز سخنی که به کار آید و سودی دهد یافت نشد. (ص ۱۱۱) - این جماعت را نیز آزمودیم و بظاهر و باطن آنها پی بردیم. و حاصل کار آنها این است که کوتاه اندیشان و عوام را در جرگه خود درآوردند و بگویند به معلم حاجتست... (ص ۱۱۹)

هنگامیکه ازین علوم فراغت حاصل کردم همت بسلوک در طریق صوفیه بستم و دانستم که طی طریقت آنها مستلزم اتمام دانش و کردارست. و حاصل علوم ایشان بریدن پی آمدهای نفسانی و ترکیه اخلاق زشت و صفات پلید و تهی ساختن خاطر جز از خدا و آراستن دل است به یاد پروردگار. پس بمطالعه کتب آنها مانند «قوت القلوب» ابوطالب مکی و کتابهای حارث محاسبی و سخنان جنید و شبلی و بایزید بسطامی و دیگر مشایخ پرداختم، تا بمقاصد علمی و نظری پی بردم و آنچه از راه آموختن و شنیدن ممکن است حاصل شود برایم حاصل گردید. و برمن آشکار شد که وصول به چیزی که از خصوصی ترین خصائص ایشان است با مطالعه حاصل نمی شود، بلکه با ذوق و تبدیل صفات نفسانی دست میدهد. (ص ۱۲۱) به حقیقت دریافتم که این جماعت خداوندان احوال اند نه اهل گفتار. آنچه تحصیل آن از طریق علم امکان داشت آموخته بودم، اما چیزی که باقی مانده بود، با درس و گفتگو به سوی آن راهی نبود بلکه ذوق و سلوک میخواست... برمن آشکار شد که امیدی در سعادت آخرت نمیتوان داشت جز با پرهیزکاری و بازداشتن نفس از هوس، که اساس آن برکندن دل است از تعلقات، و کنار کشیدن از غرور خانه دنیا و دل سپردن به عقبی و با تمام همت خود به سوی خدای تعالی شتافتن. و این جمله جز با پشت کردن به جاه و مال و دست کشیدن از مشاغل و علائق انجام پذیر نیست. پس در حال خود نگریستم، و ناگاه دیدم که غرق در تعلقاتم و از هر جانب در میان آن محصورم.

اعمالم را نگاه کردم، دیدم بهترین آنها تدریس و تعلیم است که من در آن هم بکار علمی پرداخته ام که نه اهمیت و نه سود آخرتی دارد. به خلوص نیت در کار تدریس اندیشیدم، دیدم آن هم ناپاک است و برای خاطر خدا نیست. و انگیزه آن جاه طلبی و آواز مجوئی است. و اگر به تلافی این احوال برنخیزم بدرون آتش خواهم افتاد، روزی به رفتن از بغداد و دوری جستن از این احوال عزم می کردم، روز دیگر فسخ عزیمت می نمودم، يك پای پیش میگذاشتم، و يك پای پس! بامداد رغبتی در طلب آخرت در من

برمیخواست، ولی شامگاه لشکر شهوت بر آن می‌تاخت و آن را از پای درمی‌انداخت. شهوت دنیا مرا با زنجیرهای خود بر جای فرو بسته بود، ولی منادی ایمان فریاد رحیل سر می‌داد، که هان از عمر جز اندکی بیش نمانده و سفری دراز در پیش است... ولی باز شیطان برمیگشت و می‌گفت: این حالت عارض و زودگذرست، مبدا از آن اطاعت کنی اگر تسلیم شوی این جاه عریض و طویل و این مقام بی‌شایبه و خالی از رقیب را از دست خواهی داد، و نفس تو بر آن حسرت خواهد خورد و راه بازگشت برایت میسر نیست.

این کشاکش میان جاذبه شهوات دنیا و انگیزه‌های عقوبی قریب شش ماه از آغاز رجب سال ۴۸۸ بطول انجامید. و در این ماه بود که کار از اختیار به اضطرار کشید تا آنجا که خداوند متعال بر زبانم قفل نهاد و از تدریس بازماندم و کوشیدم حتی يك روز هم شده برای دلخوشی شاگردان درسی بدهم، ولی زبانم را یارای گفتن کلمه‌ای نبود و ابدأ توانایی نیافتم و گرهی که بر زبانم افتاد بود، باعث اندوه دلم شد. لقمه‌ای غذا از گلویم پائین نمی‌رفت و قوایم رو به ضعف میرفت، تاجایی که پزشکان از علاج من طمع بریدند و گفتند: این بیماری به قلب درآمده و از آن به مزاج سرایت کرده و هیچ راه علاجی جز آسایش فکری برای رهایی از این اندوه جانکاه وجود ندارد. چون احساس عجز کردم و بالمره اختیار از من ساقط شد، به درگاه خدای تعالی التجا آوردم، و او که هر فرومانده بیچاره‌ای که وی را خواند اجابت فرماید، مرا اجابت فرمود. و اعراض از جاه و مال و خانواده و یاران را بردلم آسان کرد. در ظاهر چنین نمایان ساختم که قصد رفتن به مکه دارم، ولی در دل اندیشه اقامت در شام را می‌پروراندم. از بیم آنکه مبدا خلیفه و یارانم از نیت اقامتم در شام آگاه شوند، بالطایف حیل بغداد را ترك کردم تا هرگز دیگر بدان جا باز نگردم..

در باره خروج من از بغداد هر کس نوعی حدس می‌زد و استنباطی خاص داشت. بعضی که دور از عراق بودند گمان میکردند این کار به امر زمامداران وقت انجام یافته، اما آنها که به زمامداران وقت نزدیک تر بوده

و شاهد اصرار و ابرام آنان به من، و اعراض من از گفتگو و معاشرت با آنان بودند می گفتند: این امریک حادثه آسمانی است و چشم زخمی است برای اسلام و قاطبه علماء. پس من بغداد را ترك گفتم و هرچه مال داشتم رها کردم و چیزی جز به قدر کفاف و خوراك عیال و طفلانم ننهادم، و آن هزینه را از اموالی که در عراق برای مصارف خیریه و مصالح مسلمین وقف نموده بودم تأمین کردم. چه مناسبتر از آن مالی در دنیا نیافتم که دانشمندی بتواند برای زن و فرزند خود برداشت کند.

وارد شام شدم و قریب به دو سال در آنجا اقامت گزیدم و کار من تنها عزلت و خلوت و پیکار با نفس و تزکیه و تهذیب اخلاق بود، همچنانکه در کتب صوفیان آموخته بودم. مدتی در مسجد دمشق معتکف شدم و روزها بالای مناره مسجد میرفتم و در بروی خویش می بستم. آنگاه رهسپار بیت المقدس شدم و هر روز به مسجد صخره میرفتم و در بروی خویش می بستم. سپس داعیه فریضه حج در من پیدا شد و خواستم از برکات مکه و مدینه و زیارت رسول خدا صلی الله علیه و سلم همت طلب کنم. لذا پس از فراغت از زیارت تربت ابراهیم خلیل علیه السلام عازم حجاز شدم. اما گرفتاری های خانوادگی و درخواست پیایی کودکان مرا به وطن باز خواند. و با آنکه تصور برگشتن بس بعید می نمود به وطن برگشتم. ولی آزمندانه گوشه گیری و یاد خدای تعالی را به آن برتری دادم و به پاکیزه کردن دل پرداختم. حوادث روزگار و نیازمندیهای خانوادگی و حاجات زندگی، گاهی صفای خلوت و هدف اصلی را آلوده می ساخت و جز در اوقات پراکنده صفای باطن نمی یافتم با این همه از مقصد خوش باز نمی ایستادم و با همه موانعی که پیش می آمد باز هم به هدف اصلی خود باز می گشتم.

ده سال این مجاهده به درازا کشید و در اثناء این خلوت ها چیزهایی بر من چهره گشود که شمارش آن از حد بیرون است. ولی آنچه برای سود دیگران میتوان گفت این است که به یقین دانستم که صوفیان خاصان سالک راه خدای تعالی هستند و سیرت آنها بهترین سیرت ها و طریق ایشان راست ترین راهها و اخلاقشان پاکیزه ترین اخلاق است، تا به جائی که اگر

عقل خردمندان و همه دانشمندان اسرار دین را بر یکدیگر بیفزایند تاخوی و سیرت ایشان را تغییر دهند و به نیکوتر از آنچه هست تبدیل کنند بدان راهی نیابند. زیرا که جمیع حرکات و سکنات آنها، چه در ظاهر و چه در باطن از مصباح و چراغدان پیامبری نور گرفته و در سراسر روی زمین فراتر از نور پیامبری نور دیگری که روشنی بخش باشد نیست... از همان ابتدا و آغاز راه مکاشفات و مشاهدات آغاز میشود تا به جایی که سالکان در پیداری فرشتگان و ارواح پیامبران را می بینند و از آنان سخنانی می شنوند، و از ایشان کسب فیض می نمایند. سپس حال آنها باز هم روبه تکامل و ترقی میرود و از مشاهده صور و امثال در میگذرد و بدرجائی میرسند که مجال گفتار تنگ میشود و هر کس دست به تحیر زند فروماند و سخنش خالی از خطای آشکار نتواند بود. فی الجمله کار قرب به جایی رسد که طایفه ای از آن توهم حلول و گروهی تصور اتحاد و دسته ای خیال وصول کنند. ولی همه اینها خطاست و من وجه خطارا در کتاب «المقصد الاسنی» شرح کرده ام. کسی که این حالت را در باطن دریابد زیاده بر این سخن روانیست بگوید:

آنچه بر من رفت شرحش مشکل است ظن نیکو بر خبر از من می رس
آنکس که در این حال چیزی به ذوق در نیابد از حقیقت نبوت جز اسم نداند. کرامات اولیاء به تحقیق آغاز کار پیامبران است... هر کس که در طریق تصوف سلوك کند این حالت را با «ذوق» دریابد و اگر کسی را ذوق روزی نباشد، به گفت و شنود و کثرت مصاحبت دریابد و به قراین احوال بدان یقین حاصل کند. و هر کس با صوفیان هم نشین شود، از ایمان آنها بهره مند گردد، چرا که آن قوم نسبت به مصاحبان خود شقاوت ندارند و کسی که فیض صحبت آنها را ندارد، میتواند از راه استدلال امکان این معنی را یقین کند چنانکه در کتاب «احیاء علوم الدین» در فصل شگفتی های دل آورده ام... از آنچه در طی سلوك طریقت تصوف بر من آشکار شد، حقیقت پیامبری و خاصیت آن بود. (رهایی از گمراهی ص ۱۲۳ تا ۱۳۵)
چنانکه ملاحظه شد امام محمد غزالی در این رساله المنقذ من الضلال

بالصراحة گفته است که پس از فرا گرفتن علوم زمان خود، و تدریس همان علوم در طی سالیان دراز، سرانجام چون آن همه مکتسبات را جواب گوی مسایل مورد نظر خود نمی‌دید، به مکتب تصوف که برادرش امام احمد غزالی از مشایخ عظام آن بود روی آورد، تا مگر گمشده خود را آنجا یابد. و این مکتب که اساس و بنیادش بر مشاهدات عینی و مکاشفات نهاده شده توانسته است او را که گمشده وادی ضلالت و گمراهی بود به سر منزل مقصود برساند. و این رساله را از آن جهت نوشته است تا راهنمایی برای امثال و اقران خود، که عالمان کاوش گر زمان بودند گردد و آنان را نیز از سر گشتگی و بی‌راهی نجات بخشد.

مخالفان تصوف - باتوجه و روی آوردن علمای مبرز زمان باین مسلک، بمرور زمان تصوف از آن سادگی اولیه خود که عبارت بود از زهد و ورع و گوشه‌گیری و انزغال از جمیع امور خارج شد. و اندک اندک مسائلی در این مکتب مطرح شد که با معتقدات اهل ظاهر چندان سازگار نبود. مانند موضوع اتصال و حلول و وحدت وجود و برتری طریقت بر شریعت و نظایر آن که باعث نفرت و دشمنی ظاهریان و علمای اهل سنت که در آن روز گاران نفوذ فوق‌العاده‌ای در اجتماع و حکومت‌های وقت داشتند شد. و نیز سخنان بعضی از مشایخ آنان که بقول خودشان در حالت سُکر و استغراق بر زبان‌شان جاری میشد، و اصطلاحاً آنرا شطحیات نامیده‌اند، بر آتش این عناد و دشمنی دامن میزد. (ربك: شطحیات) مانند «سُبْحَانِي مَا أَعْظَمَ شَأْنِي» گفتن با یزید بسطامی و این عبارت او که گفته است: «مَنْ عَادَتِ آسْمَانِيَانِ وَ زَمِينِيَانِ رَا جَمْعُ كَرْدَمِ وَ دِرْبَالْشِي نِهَادَمِ وَ آنرا زیر سر گرفتیم.» (تذكرة الاوليا ج ۲ ص ۱۲۲) و «لَيْسَ سَوَى اللَّهِ فِي جُبَّتِي» گفتن ابوسعید ابوالخیر و به معراج رفتن بایزید بسطامی و صدها عبارات دیگر از این قبیل که در آثار صوفیان می‌توان مشاهده کرد.

و نیز نسبت دادن کراماتی بالاتر از معجزات انبیا به مشایخ خود، مانند تدریس شبهای آدینه حسن بصری به پریان (تذكرة اوليا چاپ زوار ص ۳۸) و با شاخه نرگس باد زدن مار بر مالك دینار که در سایه دیواری

خفته بود. (همان کتاب ص ۵۵) و دوباره زنده شدن بارکش را به عدویه در بیابان‌های عربستان (ص ۷۴) و چراغ شدن انگشت او در شب تار. (ص ۷۹) و برهوا و آب راه رفتن بسیاری از مشایخ و سجاده بر آب وهوا افکندن پیران طریقت و نماز خواندن آنها در آن سجاده‌ها و سخن گفتن درخت و کوه و سایر جمادات با ابراهیم ادهم و دیگر مشایخ که در شرح احوال یکایک پیشوایان این مسلک آورده‌اند و وحی و الهام شدن به سالکان طریقت و امثال آن از جمله مسائلی بود که با ظاهر شرع نمی‌ساخت و علمای دین را بر آن داشت که این فرقه را مردود شمرده و به کفر و زندقه منسوبشان دارند و نیز بعضی از اعمال صوفیان چون رقص و سماع و استفاده از آلات موسیقی و بسیاری از حرکات فرقه ملامنیه و غیره بر نسبت دادن ارتداد و تخلف از شرع به پیروان این مسلک می‌افزود.

در غور و بررسی تاریخ تصوف به این نکته بر می‌خوریم که این مشاجرات از اواسط قرن سوم هجری به بعد صورت جدی بخود گرفت و روز بروز افزون‌تر میشد، تا آنجا که به تکفیر مشایخ این قوم و اخراج و نفی بلد آنها از اوطان و اماکنشان و بستن خانقاهها و مردود شمردن خرقه پوشان انجامید و در شرح احوال بسیاری از مشایخ این فرقه مانند ابونزید بسطامی و خواجه ابو عبدالله انصاری و دیگران بارها باین نکته بر می‌خوریم که مورد آزار حکومت‌های وقت و اخراج و نفی بلد مکرر آنها از شهر و دیارشان شده‌اند. این تخالف و تضاد روز بروز شدت مییافت تا آنجا که به قتل و کشتار بسیاری از پیشوایان و پیران طریقت این مسلک انجامید مانند فتوای قتل حسین بن منصور حلاج و سهروردی و عین‌القضاة همدانی و امثال آنها که غالباً آنها را مُثله کرده و یا همانطور که عین‌القضاة در ایبات زیر از خدای خود خواسته است:

ما مرگ و شهادت ز خدا خواسته‌ایم و آن را به سه چیز کم بها خواسته‌ایم
گردوست چنان کند که ما خواسته‌ایم ما آتش و نفت و بوریا خواسته‌ایم
آنها را با آتش و نفت و بوریا می‌سوزانند و خاکسترشان را به آب میدادند.
و شاید یکی از عللی که باعث پیچیدگی و ابهام موضوعات تصوف شد همین

پیش آمدها و سخت گیری ها بود، تا آنجا که مسئله «کتمان سر» از واجبات این مسلک شمرده شد. و اولین مطلبی که از طرف مشایخ و پیران طریقت بهر طالب و نوصوفییی ابلاغ میشد همین سر نگهداری و کتمان سر و خویشتن داری بود که بدان بسیار اصرار میورزیدند. و در آثار صوفیان باین مطلب یعنی سکوت و کتمان سر و خویشتن داری بسیار برمیخوریم که به پیروان خود توصیه نموده اند.

این مخالفت ها علت پیدایش کتب و رسالات فراوانی در رد این مکتب و نفی آراء و عقاید صوفیان شد که نقل آن همه از حوصله این بیان خارجست. اما برای نمونه به نقل چند مطلب از کتاب مشهور «تلبیس ابلیس» ابن جوزی متوفی سال ۵۶۷ که در رد اقوال اهل بدعت یا مبتدعین نوشته است میآوریم. ابن جوزی فصل دهم از این کتاب خود را ذیل عنوان «فی ذکر تلبیس علی الصوفیه من جملة الزهاد» اختصاص داده است و در آنجا آورده است که تصوف طریقه ایست که پایه اش بر زهد کلی نهاد، شده است، سپس منتسبین بآن اجازت سماع و رقص می یابند و خواستاران آخرت از عوام الناس بدان جهت که این طایفه بزهد و ورع شهرتی یافته اند بآنها روی میاورند. و دنیا پرستان از جهت آسایش و لعب و بازی که در آنست بدان اقبال می کنند. (تلبیس ابلیس ص ۱۶۱) و پس از آنکه مطالبی در باره کلمه صوفی و ریشه و اساس آن بیان می کند، گفته است که: «ابلیس در همان اوان کار اشیاء را بر آنان تلبیس کرد، و تابعین آنان نیز بر این تلبیس ماندند. اصل تلبیس او بر این قوم آن بود که آنان را از علم و دانش بازداشت و به آنان نمایاند که غرض و مقصود عمل است نه علم. و چون چراغ علم بر آنان خاموش شد در خط ظلمات افتادند و از جاده منحرف شدند. (ص ۱۶۳ همان کتاب باختصار)

سپس کسانی از آنان درباره جوع و فقر و وسوس و خطرات سخنانی گفتند، چون حارث محاسبی و رسالاتی در این باره تصنیف کردند. سپس جمعی دیگر آمدند و مذهب تصوف را به صفاتی خاص از دیگران ممیز کردند مانند اختصاص به مرقعه و سماع و رقص و به زیاده روی های دیگر.

مشایخ آنان در باره علوم سخن گفتند و آنرا بر علم باطن و ظاهر تقسیم کردند و علم شریعت را علم ظاهر نام نهادند. و بسیاری دیگر از آنان از کثرت جوع و خودداری از طعام به خیالات فاسد افتادند و مدعی عشق و هیمن شدند. آنان بکفر و بدعت روی نهادند و به اقوام و دسته‌های مختلف تقسیم شدند. پس فساد در عقائدشان روز افزون شد. و برخی از آنان به حلول و اتحاد قائل شدند. و پیوسته ابلیس آنان را به خبط و بدعت تحریض میکرد. تا آنجا که برای خود سستی خاص درست کردند.

تا آنجا که ابو عبد الرحمن سلمی کتابی بنام السنن تصنیف کرد و در تفسیر قرآن عجائبی آورد بدون سند... و ابونصر سراج کتابی دیگر تصنیف کرد که آنرا «اللمع» نامید و در آن از اعتقادات زشت و قبیح بسیار آورد. و ابوطالب مکی «قوت القلوب» را تصنیف کرد و در آن از احادیث باطله بسیار آورد که اکثر آنها باطل و بدون سند است... و در آن کتاب آورده است که خدای تعالی به بعضی از اولیای خود در دنیا تجلی میکند. ابونعیم اصفهانی کتابی تصنیف کرد بنام «الحلیه» و در آن در باره حدود تصوف چیزهای منکر و قبیح آورد. و ابابکر و عثمان و عمر و علی و بزرگان صحابه را رضی الله عنهم صوفی شمرد و شریح قاضی و حسن بصری و سفیان ثوری و احمد حنبل را نیز صوفی دانست و نیز فضیل عیاض و ابراهیم بن ادهم و معروف کرخی را از صوفیان شمرد... سپس محمد بن طاهر مقدسی کتابی بنام «صفوة التصوف» نوشت و در آن چیزهایی آورد که هر عاقلی از ذکر آن حیا میکند. سپس ابو حامد غزالی پیدا شد و کتابی بنام «احیاء» نوشت و بر روش این قوم که آنرا از احادیث باطله انباشته است که خودش بطلان آنها را نمی‌داند. و درباره علم مکاشفه سخن رانده و از قوانین فقه خارج شده و عدول نموده است. و گفته است غرض از انواری که بر ابراهیم صلوات الله علیه از شمس و قمر و کواکب و غیره دید همه آنها حجاب خدای عز و جل بود. و نیز در آثار دیگر خود آورده است که صوفیه در بیداری ملائکه و ارواح و انبیا را مشاهده میکنند و از آنان اصواتی میشنوند و فواید بسیار از آنان کسب می‌نمایند. (باختصار از همان کتاب ص ۱۶۲ تا ۱۶۶) علت

تصنف اینگونه مطالب کمی علم آنان به سنن اسلام و آثار آنست... و میل مردم به این قوم از آن جهت شدید است که ظاهر طریقت با تعبد آراسته‌اند و ضمناً آنرا با رقص و سماع آمیخته‌اند و طباع را بر این مسایل میل وافرست. صوفیان در اوائل از امرا و سلاطین نفرت داشتند و دوری میگزیدند اما بعداً از دوستان و اصدقای آنان شدند. (ص ۱۶۶)

از احمد بن حنبل روایت کرده‌اند که سخنان حارث محاسبی را شنید و به صاحب خود که آنها را نقل میکرد گفت: با اینان آمیزش مکن. و از سعید بن عمرو البروعی روایت شده است که در محضر اباذراع از حارث محاسبی و کتاب او سؤال شد؟ گفت: از این گونه کتب به پرهیزید، چه اینها کتب بدع و ضلالت است. به او گفته شد که در این کتاب عبرت بسیارست. گفت: کسی را که در کتاب خدای عز و جل عبرت نباشد، در این کتاب او را عبرتی نیست. (ص ۱۶۶)

عبدالرحمان سلمی گفته است: اول کسی که در شهر خودش از کیفیت احوال و مقامات اهل ولایت سخن گفت ذوالنون مصری بود. عبدالله بن حکم که رئیس و پیشوای مصر بود بر آن انکار کرد. و علمای مصر ذوالنون را مهجور دانستند و چون شایع شد که چیزهایی میگوید که علمای سلف (منظور روحانیان و علمای علم کلام است) نگفته‌اند او را بدزدنقه سنگسار کردند. و سلمی گفت ابوسلیمان دارانی را از دمشق راندند چون گفته بود که او فرشتگان را می‌بیند و با آنها تکلم میکند. (ص ۱۶۶) اهل بسطام نیز ابایزید بسطامی را منکر شدند. و علتش آن بود که گفته بود مرا معراجی بوده است چون معراج پیغمبر صلی الله علیه و سلم و او را از بسطام بیرون کردند... و سلمی گفته است که مردی حکایت کرد که سهل بن عبدالله تستری میگوید که: فرشتگان و شیاطین و جنیان بر او حاضر میشوند و با او سخن میگویند. مردم بر او انکار کردند و نسبت‌های زشت باو دادند. ناچار به بصره گریخت و همان جا بمرد. (ص ۱۶۷)

مصنف (ابن جوزی) گوید: صوفیان اولیه به کتاب و سنت سخت پای بند و استوار بودند تا آنکه شیطان راهشان را زد. (ص ۱۶۷) و بعضی از

شیوخ آنان که بعد آمدند به علت دوری‌شان از علم غلط‌ها و اشتباهاتی کردند و اغلاط و اشتباهات فراوانی از آنان بظهور رسید که بعضی از آن‌ها را ذکر می‌کنم. و خدای تعالی شاهد است که غرض از ذکر این اشتباهات مغالطه نیست، بلکه برای تنزیه شریعت است و علما همیشه غرضشان از ذکر اشتباهات نمایاندن حق بوده است و بس. (ص ۱۶۸) از جمله ابو عبد الله رملی گوید که ابو حمزه در جامع طرسوس بر منبر میشد و مورد قبول خلق واقع شده بود روزی هنگام سخنوریش بر منبر کلاغ بر سطح جامع (مسجد جمعه) بانگی کرد و ابو حمزه گفت: لبيك لبيك. پس او را به زندقه منسوب داشتند و گفتند حلولی و زندیق است و اسب او را بر در جامع فروختند و فروشنده بانگ میکرد که این اسب زندیق است... و نیز به ابوالعباس احمد نسبت کفر و زندقه دادند. و جنید با همه علمی که در اوسراغ داشت شهادت کفر و زندقه باو داد. (ص ۱۶۹) سراج گوید: جماعتی از معتقدین به حلول می‌پندارند که خدای عز و جل اجسامی را برمی‌گزیند و معانی ربوبیت را در آنها حلول میدهد و معانی بشریت را از آنان زایل می‌کند. و برخی دیگر از آنان، نظر کردن به شاهدان و زیارویان را جایز می‌شمارند و زمره‌ای از آنان گویند: خدای تعالی در زیارویان حلول کرده است. و قاضی ابویعلی گفته است: حلولیه گویند خدای عز و جل عشق‌بازی می‌کند و عاشق میشود. (ص ۱۷۰)

عبدالرحمان سلمی از عمرومکی حکایت کرد که با حسین منصور در کوچه‌های مکه میرفتیم من آیتی از قرآن مجید خواندم چون قرائت مرا گوش داد، گفت: من نیز میتوانم چیزی مانند این سخنان بگویم. محمد بن یحیی رازی گفت از ابو عثمان شنیدم که حلاج را لعن میکرد و میگفت اگر قدرت داشتم او را بدست خویش می‌کشتم. پرسیدم چرا؟ گفت من آپه‌ای از کتاب خدا می‌خواندم، او گفت: برای من ممکن است که مانند آن بگویم و یا کتابی چون قرآن تالیف کنم. ابوبکر ممشاد گفت: ... نامه‌ای از حلاج یافتم که در عنوان آن نامه نوشته شده بود من رحمان الرحیم الی فلان بن فلان. آن را به بغداد فرستادند و براو عرضه کردند. گفت این خط

منست ومن آنرا نوشته‌ام. باو گفتند تا بحال ادعای نبوت میکردی، حال مدعی ربوبیت شدی؟ گفت من ادعای ربوبیت نکردم بلکه این نزد ما عین الجمع نام دارد. علما براباحه خون حلاج اتفاق کردند و اول کسی که خون او را حلال شمرد ابو عمرو قاضی بود و علما با او موافقت کردند. (ص ۱۷۱) جماعت صوفیه در حق حلاج بعلت جهل‌شان و قلت مبالا‌شان به اجماع فقها تعصب می‌ورزند. ابراهیم بن محمد نصرآبادی میگفت اگر بعد از انبیا و صدیقین موحدی یافت شود حلاج است و بس. و در اخبار حلاج کتابی جمع آورند که در آن مخاریق و حیل او نشان داده شده است. (ص ۱۷۲) ابن جوزی در این کتاب تلخیص ابلیس فصولی را به آداب صوفیان اختصاص داده است از قبیل طهارت ص ۱۷۲ و نماز ص ۱۷۴ و خانقاهها ص ۱۷۴ بیعد و کسب و کار آنان ص ۱۸۲ و خرقه‌پوشی ص ۱۸۶ و مطاعم و مشارب آنها ص ۲۵۶ و ادعایشان در توکل ص ۲۷۸ و عزلت و گوشه‌نشینی آنان ص ۲۸۸ و سیر و سفر آنها ص ۲۹۶ بیعد و ترک علوم ظاهر ص ۳۲۵ بیعد و موضوع شطحیات ص ۳۷۵ بیعد و کرامات آنان ص ۳۸۷ بعد که نقل آن‌همه در این مختصر میسر نیست و در مردود بودن این آداب مطالبی آورده است که برای اطلاع بر کیفیت ایرادات مخالفان این فرقه به چند نکته آن بطور مختصر اشاره می‌گردد. از جمله درباره انزوای صوفیان در خانقاهها و تعبد انفرادی آنان آورده است که این عمل از شش جهت خطاست: اول آنکه بدعتی است در مقابل مسجد که اساس و بنیان مردم مسلمان است. دوم باعث کم‌شدن جمعیت مساجد می‌گردد. سوم از رفتن به مساجد و بجا آوردن نماز در آن باز می‌مانند. چهارم این عمل صوفیان تشبیهی است به نصاری و مسیحیان در انفراد در عبادت. پنجم بسیاری از اهل خانقاهها و رباطات جوانانی هستند که محتاج به نکاحند. ششم ظاهراً در آن رباطات اعمالی انجام میدهند که زهاد بدان متصف‌اند و همین امر باعث تبرک جوئی خلق از آنان و در نتیجه اضلال مردم شده است. و حال آنکه جمهور متأخرین آنان در این خانقاهها و رباطات بدون کد معاش به استراحت پرداخته و به خورد و خوراک و آوازخوانی و رقص مشغولند و از هر ظالمی طلب دنیا می‌کنند

و از مال حرام پرهیزی ندارند. و بیشتر این رباطات را ظلمه ساخته‌اند و بر آن اموال خبیثه وقف نموده‌اند. (ص ۱۷۴ بعد)

«صوفیان اولیه که اموال خود را به فقرا و مساکین میدادند قصدشان عمل خیر و صلاح بود. اما آنها در عمل خود اشتباه میکردند چه آن اعمال مخالف با شرع و عقل بود. اما متأخرین آنان به دنیا و جمع مال رغبت نشان دادند و از هر طریق که ممکن میشد بسیاری از آنان برای استراحت و حب شهوات با آنکه نیروی کار کردن داشتند دست از کار کشیده و در خانقاه‌ها و رباطات نشستند و اعتماد بر صدقات مردم کردند. و هرگز توجهی نکردند که این مال را چه کسی و از چه طریقی فرستاده است و چه بسا ظالمی مالی بآنان دهد و آنرا قبول کنند و آنرا فتوح و گشایش نامند. و گویند فتوحی که بر ما میشود رزق ما در آنست و ما از قبول آن ناچاریم. و این همه خلاف شرع و عقل است، و گذشتگان صالح آنان به چنین اعمالی دست نمی‌زدند و عطاء ظالمان و مالی که در آن شبهه بود نمی‌پذیرفتند. (ص ۱۸۴) و بسیاری از مشایخ آنان از راه شبهات مالی فراوان فراهم آوردند و بین خود تقسیم کنند و مدعی شدند که عملی زاهدانه انجام داده‌اند. و بعضی از آنان با داشتن و جمع‌آوری مال فراوان خود را فقیر نشان دهند. ابوالحسن بسطامی که شیخ خانقاه و رباط ابن‌المجیان بود، پیوسته در تابستان و زمستان پشمینه می‌پوشید تا مردم قصد تبرک بدو کنند، و چون مرد چهار هزار دینار طلا از او باقی ماند.» (ص ۱۸۶)

درباره خرقه پوشی صوفیان آورده است که: صوفیان اولیه شنیدند که لباس رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وسلم مرقعه بود، و یا شنیده‌اند که عمر بن خطاب مرقعه می‌پوشید و یا اویس قرن مرقعات را از مزابل پیدا میکرد و به آب فرات می‌شست و لباس خود را بدان وصله میزد. و این قیاس صوفیان نابجاست چه اغلب آنان بعلت فقر و نداری به چنین کاری دست می‌زدند و عملشان نیز محض زهد و تقوی بود. اما صوفیان زمان ما متعمدند که دو یاسه لباس داشته باشند و هر کدام به رنگی و لونی خاص و آنرا مرقعه نامند و بران وصله‌ها زنند برای کسب شهرت تا خلق بدانند که آنان از جمله

زاهدان اند و به طریق گذشتگان عمل می کنند. و ابلیس در آنها وسوسه می نماید که شما از صوفیانید و صوفی نباید جز خرقه پشمینه پوشد. (ص ۱۸۶) و بعضی از آنان زیر جامه های خود لباس پشمین پوشند، و سرآستین آنرا نمایان کنند تا خلق بدانند که آنان با ریاضت روزگار میگذرانند. و برخی دیگر لباس های نرم و نازک برتن کنند و روی آن جامه پشمین ضخیم پوشند. (ص ۱۸۷)

مُرَقَعه پوشیدن از چهار جهت ناپسند است: اول لباس اسلاف و گذشتگان چنین نبوده است و اگر وصله ای بر لباس خود میزدند از ضرورت تنگدستی و فقر بود. ثانیاً این عمل متضمن ادعای فقر و تنگدستی است و حال آنکه به انسان امر شده است که نعمت های خدای را آشکار کند، سوم این عمل را جهت اظهار زهد و ورع کنند و حال آنکه بما امر شده است که هرچه زهد و ورع پوشیده و مستور باشد بهتر است. چهارم تشبه این گروه بدیگران در شریعت مقبول نیست (ص ۱۸۹) و قرار گذاشته اند که این خرقه ها را باید از دست مشایخ خود پوشند و برای این عمل هم اسنادی نقل کرده اند که همه دروغ محض است. (ص ۱۹۰) لباسشان باید کبود رنگ باشد و حال آنکه فضیلت لباس سپید را فراموش کرده اند. و از ابن عباس نقل است که رسول خدا (ص) فرمود لباستان را از پارچه سپید انتخاب کنید چه آن بهترین لباس است و مردگان خود را نیز با آن کفن نمایید. (ص ۱۹۲) صحابه و تابعین لباس پشمینه را از آن نصرانیان میدانستند و روایات بسیاری از صحابه و تابعین در ذم پشمینه پوشی آمده است. (رک ص ۱۹۵ تا ۱۹۸)

ابن جوزی باب مفصلی در موضوع سماع صوفیان و وجود حال آنان آورده است، و احادیث و روایات فراوانی در اباحت و تحریم و کراهت آواز خوانی و پای کوبی و یا رقص و سماع نقل کرده است. (ص ۲۲۴ تا ۲۶۴) و سرانجام نتیجه گرفته است که سماع آدمی را از حد اعتدال خارج میسازد و در عقل او تغییراتی میدهد چه آدمی در حال طرب اعمالی را انجام میدهد که از حدود تراکت خارج است. حرکت دادن دست و پای کوبی

و دست زدن و امثال آن از کسانی که دارای عقول سخیفه اند سرمیزند. (ص ۲۳۵) و صوفیان گویند که غناء برای جمعی حرامست و برای برخی مکروه است و برای عده‌ای مستحب. و قشیری گفته است. سماع حرامست بر عوام و مباحست به زهاد و مستحب است بر یاران ما، بعلمت آنکه حیات و زندگی دل آنهاست. و این گفتار خطا و اشتباهست، چه همانطور که ابو حامد غزالی گفته است شنیدن آن بر همه کس مباحست. دوم آنکه طباع متغیر نیست و هر کس مدعی تغیر طباع شود ادعای به محال نموده است. سوم آنکه علما در تحریم و اباحت آن سخن گفته‌اند. چهارم آنکه همه علما ادعا کرده‌اند که غنا مستحب نیست (ص ۲۴۸) و این طایفه (صوفیان) چون آوازی شنوند به وجد برخیزند و دست زنند و صیحه کشند و جامه خویش بدرند و این همه را ابلیس بر آنان تلیسی کرده است. (ص ۲۵۰) صوفیان را چون در سماع حالتی خوش دست دهد صفقه کنند، و تصفیق را شریعت منکر است و آدمی را از حد اعتدال خارج کند. و عقلاً از آن اجتناب نمایند، چه شباهتی به اعمال مشرکین دارد که چون به کعبه نزدیک می‌شدند همین کار را میکردند و خدای تعالی آنها را منع فرمود. (ص ۲۵۲)

«صوفیان چون طرب و حالشان شدت پذیرد به رقص و پای کوبی برخیزند و بقول خدای تعالی احتجاج کنند که درباره ایوب پیغمبر فرمود «ارکض بر جاک» و این احتجاجی سخت بی‌مورد و بی‌جاست چه بسیار فرقت بین پای بر زمین کشیدن برای پیدا کردن آب (کاری که به ایوب امر شد) و پای کوبی و رقص که نتیجه‌اش فرح باشد. (ص ۲۵۸) و بین صوفیان رسم است که در مجالس سماع چون کسی از سر حالتی برخاست دیگران نیز برخیزند. و اگر کسی در حال و ذوق ناشی از رقص، کلاه از سر بر گرفت دیگران نیز باو تأسی کنند و کلاه بر گیرند. و بر هیچ عاقلی پوشیده نیست که سر برهنه شدن عملی است زشت و خارج از اخلاق و ترک ادب است. (ص ۲۶۰) و چون طرب و سرخوشی آنان شدت پذیرد خرقة خود را بر آوازه خوان افکنند، بعضی آن لباس را سالم و برخی آنرا پاره کنند و بر قوال بیاندازند. و این عمل را با الواحی که حضرت موسی از سر خشم و

حالت غم و غصه‌ای که او را فرا گرفته بود و بیانداخت احتجاج کنند. و حال آنکه بین آن دو فرق بسیارست. و اصولاً چگونه این قوم احوال انبیا را با احوال این مردم نادان و سفیه مقایسه می‌کنند. سپس از صفحه ۲۶۵ تا ۲۶۴ کتاب اسناد بسیاری از احادیث و روایات آورده است و دلایل فراوانی ارائه کرده است که این اعمال صوفیان نه شرعی است و نه عقلی. بسیاری از صوفیان نظر کردن به زنان را جایز نمی‌شمارند و از مصاحبت آنان دوری می‌کنند و از نکاح و زن گرفتن نیز اعراض می‌مایند اما مصاحبت با احداث را جایز می‌شمارند. (ص ۲۶۴) و بدان که صوفیان در مصاحبت با احداث بر هفت قسم‌اند: قسم اولشان خبیث‌ترین مردمان‌اند و به حلول معتقداند و برخی از آنان خیال میکنند که خدای تعالی اجسامی را بر می‌گزند و به معنی ربوبیت در آنها حلول میکند. و بعضی دیگر گویند که خدا در زیبا رویان حلول می‌نماید. (ص ۲۶۵) قسم دوم مردمانی‌اند که در لباس شبیه صوفیان‌اند و قصدشان از این کار رواج فسق است. دسته سوم طایفه‌ای از صوفیان‌اند که نظر کردن نه زیبارویان را مستحب می‌شمارند. و ابو عبد الرحمن سلمی را کتابیست بنام «سنن صوفیه» که در باب آخر آن رقص و غناء و نظر کردن بصورت زیبا را اجازت داده است. (ص ۲۶۵) قسم چهارم صوفیانی هستند که گویند که ما از راه شهوت نظر بصورت زیبا نمی‌کنیم بلکه برای اعتبار نظاره کنیم و اینگونه نظاره بدون ضرر است. (ص ۲۶۶) ابوطیب طبری گوید این طایفه به سماع پردازند و بر روی مردان نظر کنند. و چه بسا که مردان را به زینت و زیور و لباس‌های رنگا رنگ بیارایند و تصور کنند که با نظر کردن به آنان ایمانشان زیادت‌شود و برای این امور که مخالف عقل و شرع است بآیات قرآن مجید استدلال کنند. (ص ۲۶۸) قسم پنجم صوفیانی‌اند که با مردان مصاحبت دارند و خود را از فواحش نگاه دارند و معتقداند که این عمل خود مجاهدتی است اما نمی‌دانند که نفس مصاحبت با آنان صرف معصیت است. (ص ۲۶۹ بعد) قسم ششم صوفیانی‌اند که قصدشان مصاحبت با مردان نیست بلکه در این عمل بیشتر به تربیت طفل زیبا نظر دارند ولی شیطان راهشان را می‌زند و

سرانجام آنان را چون برصیصا بفسق وادارشان می کند. (ص ۲۷۳) قسم هفتم صوفیانی هستند که میدانند که مصاحبت با امردان جایز نیست ولی صبر از آن نتوانند کرد. چنانکه یوسف بن حسین صوفی گوید هیچ عملی فتنه انگیزتر از مصاحبت با احوادث نیست، و من پیش از صدبار با خدای خود عهد کردم که پیرامون آن نگردم ولی نتوانستم و آن عهدها را بشکستم. (ص ۲۷۳ بعد)

از صفحه ۲۷۸ تا ۲۸۷ این کتاب (یعنی تلبیس ابلیس ابن جوزی) اختصاص دارد به «ادعای صوفیان به توکل». که آنرا رد کرده و نتیجه گرفته است که غرض صوفیان از این عمل گدایی و پرسه زدن و کشکول گردانی است و بس. و فصول دیگر کتاب خود را اختصاص داده است به «تلبیس ابلیس در ترك معالجات و مداوای صوفیان ص ۲۸۷ و تلبیس ابلیس به گرایش آنان به وحدت و عزلت تا ص ۲۸۸ و تلبیس ابلیس در صوفیان تا ترك نکاح کنند (ص ۲۹۲) و ذکر مفاسد آن و تلبیس ابلیس بر صوفیان در اسفار و سیاحتها (ص ۲۹۷ بعد) سرانجام فصلی دارد بعنوان تلبیس ابلیس بر صوفیان در ترك علم و دانش. (ص ۳۲۵) در مقدمه این فصل آورده است: بدان که اول چیزی که شیطان بر مردم تلبیس کند جلوگیری از علم و سد معلوماتست، چه علم نور است که چون چراغ آن خاموش شود، ظلمت و اشتباه همه جا را فرا گیرد. و صوفیان این نحوه تفکر را به عللی پیدا کرده اند. یکی آنکه اعراض آنها از علم و منع کسب علوم آنست که فرا گرفتن دانش به رنج و تعب محتاجست و نزد آنان استراحت در خانقاهها و پوشیدن مرقعات و نشستن بر بساط بطالت ارجح است از کوشیدن در راه کسب علوم. دیگر آنکه این قوم به آسایش خوی کرده اند و فقط به ظاهر احادیث و گفتگوهای علمی بسنده نموده اند. و از فرا گرفتن علوم و نشستن در حلقات درس، و تحصیل علوم حدیث و شریعت سرباز زده اند. باین توهم که آن همه ریاست طلبی است و دنیا جویی و لذت نفس. و این تلبیسی است برایشان که تصور می کنند که امارت و فتویٰ مخاطراتی برای نفس دارد که نتیجه اش کسب لذات نفسانی است. اما عظمت آنرا فراموش کرده اند، اگر هم چنان باشد که

آنان تصور می کنند، لذت نفس در قبال آن مکتسبات چون خاری است در جوار گل. پس سزاوار آنست که فضایل علم را کسب نمایند و از رذایل آن اعتراض نمایند

صوفیان علم شریعت را علم ظاهر نامند و هواجس نفسانی را علم باطن، و به اسناد از حسن بن علی بن ابی طالب نقل کرده اند که رسول خدا فرموده است که: علم باطن ستر است از اسرار خدای عز و جل و حکمی است از احکام او، و در دل هر کس که شایسته بداند از اولیاء خود آن را فرود آرد. و نیز از رسول خدا ص نقل کرده اند که فرمود: علم بر دو گونه است: اول علم ظاهر که حجت خدای بر خلق است، دوم علم باطن که دانش واقعی و علم نافع آنست و بس. (ص ۳۲۱) و نیز گویند دیگران علم خود را از مردگان گیرند و ما از حی الذی لایموت. (ص ۳۲۲) اما این همه از کم علمی و بی دانی آنان سرچشمه میگیرد، چه الهام منافی با علم نیست بلکه ثمره علم و تقوی است. و هر کس ترك علم کند و بر الهام تنها اعتماد نماید خطا رفته است چه اگر علم منقول نباشد نمی توان تشخیص داد که آن چه بر دل میگذرد در واقع و نفس الامر الهامست و یا وسوسه شیطان. و بدان که الهام قلبی بدون علم منقول کافی نیست، همانطور که علوم عقلی بدون علم شریعت کافی نمی باشد چه علوم عقلی چون غذاست و علوم شرعی چون دوا. (ص ۳۲۲)

و آنچه گویند که دیگران علوم خود را از مردگان کسب کنند در واقع طعن است بر شریعت. ابو حامد طوسی گفته است میل اهل تصوف به علوم الهی بدون تعلیم است و چون بدان رسند از دراست علوم ظاهر و تحصیل آنچه مصنفان تصنیف کرده اند فارغ شوند و گوید در طریقت، اصل تقدیم مجاهداتست به محو صفات مذمومه، و قطع علایق کلی، و روی آوردن به خدای تعالی با تمام همت. و این حاصل نشود جز با ترك کلی اهل و عیال و مال و فرزندان، و خلوت گزینی در زوایا، و مقصور کسردن همه همت خود به فرایض و رواتب و ذکر، تا آنجا که پیوسته الله الله گوید تا بحالتی رسد که این ذکر قلبی شود. در اینجا لازمست که بدین نکته

فقهی اشارت کنم که نتیجه این کلام زشت درواقع برکنیدن بساط شریعت است. و ما بسیاری از فضلا را دیدیم که باین طریقت نرفتند بلکه به کسب علم و دانش پرداختند و آنچه ابوحامد گفته است جز وسوسه و خیالات فاسد نیست و آنچه را که او علم پنداشته است بازی شیطان است که وسوسه را محادثه پنداشته است.

ما منکر آن نیستیم که چون دل پاک شود، انوار رستگاری آنرا روشن دارد، اما این تطهیر و پاک‌سازی باید به مقتضای علم باشد نه از راه جوع و گرسنگی شدید و شب بیداری‌ها و نظایر آن که شرع آنها را منع فرموده است. و نیز گوئیم علم و ریاضت باهم منافاتی ندارد، بلکه از طریق علم میتوان کیفیت ریاضت را بهتر دانست و راه صحیح آن را اتخاذ نمود. اقوامی که علم را کنار گذاشته و فقط به ریاضت محض روی آورده‌اند بازیچه شیطان شده‌اند. (ص ۳۲۳) - از ضرار بن عمرو نقل شده است که: قومی هستند که علم و مجالست با علماء را ترك کنند، و بسیار نماز گزارند و روزه گیرند تا آنجا که پوست بدنشان بر استخوان به چسبد و این خلاف سنت است. و بخدائی که جز او خدای دیگری نیست عمل این گروه درعین نادانیت و فساد آن بیش از صلاح آنست. (ص ۳۲۴)

بسیاری از صوفیان بین شریعت و حقیقت فرق گذاشته‌اند و این جهل محض است چه شریعت همه‌اش حقایق است. و قدمای این طایفه هر کس را که از ظواهر شرع اعراض میکرد او را از این گونه اعمال منع میکردند. (ص ۲۳۴) و ابن عقیل گفته است: صوفیان شریعت را اسمی قرار داده‌اند و گویند اصل حقیقت است نه شریعت. و این گفتار سخت منکر و زشت است چه شریعت بر حق نهاده شده است، حقی که مصالح خلق و تعبد آنان بر آن استوار است و حقیقتی جز این نیست، و غیر آن هر چه باشد القاء شیطان است و هر کس حقیقت را غیر شریعت داند فریب خورده و مخدوع است. (ص ۳۲۵) و روایت شده است که احمد حواری جمله کتب خود را بدیار بخت و گفت: «نِعَم الدَّلِيلُ أَنْتَ وَالْإِسْتِغَالُ بِالْأَدْلِيلِ بَعْدَ الْوُصُولِ مُحَالٌ»، روایات بسیار از صوفیان نقل شده است که کتاب‌ها و نوشته‌های خود را از

بین برده‌اند و یا دفن نموده‌اند و یا به آب داده‌اند. (تا ص ۳۲۶)

مصنف گوید: علم نورست و ابلیس اطفاء این نور از آن جهت می‌خواهد که آدمی را در ظلمت جهل متمکن کند. و هیچ ظلمتی بدتر از ظلمت جهل نیست و بر صوفیان نیز تبلیس کند تا به کتب مراجعه نمایند و کتب خود را دفن کنند و در اتلاف آن بکوشند چه از مراجعه به کتب و علوم نوری حاصل شود که جهل و نادانی را بیوشاند. و این عمل آنان کاری سخت زشت است و از نادانی صرف است چه غرض از کتاب قرآن مجید و سنت است و میدانیم که شرع در حفظ آن بسیار دعوت کرده است و به نوشتن مصاحف و کتب حدیث توصیه شدید نموده است. (ص ۳۲۶) بدان که قلوب را صفایی باید و این صفا احتیاج به جلایی دارد و این جلای جز از راه مطالعه کتب و توغل در علم دست ندهد. (ص ۳۳۷) - بزرگترین دشمنی با خدای تعالی سد راه اوست و منع این سد جز به علم میسر نیست، چه تنها علم است که راهنمای به حق و بیان احکام و شرع با اوست پس مخالفت با علم دشمنی با خدا و شرع اوست. (ص ۳۳۹)

سرانجام ابن جوزی پس از این اقوال فصولی در ذیل عنوان تبلیس ابلیس در تأویل صوفیان از قرآن و احادیث، و انتقاد بر تلاویلات آنان، و رد کرامات صوفیان آورده است که نقل آن همه در اینجا میسر نیست. (ربك: تبلیس ابلیس ص ۳۳۵ تا ۳۴۱)

بسیاری از علمای شریعت، رد تصوف و مخالفت با صوفیان را به زمان ائمه معصومین علیهم السلام منسوب داشته‌اند از جمله ابن صباغ در کتاب «الفصول المهمة فی معرفة الائمة» آورده است که چون حضرت رضا علیه السلام به نیشابور رسید جماعتی از صوفیان به ملاقاتش رفتند در حالیکه حضرت لباسی سخت فاخر به تن داشت و بر مسندی زیبا تکیه زده بود. باو گفتند ای پسر رسول خدا، امیر المؤمنین مأمون پس از غور و بررسی بسیار به این نتیجه رسید که فقط اهل بیت رسول خدایند که میتوانند بعزت زهد و تقوای بسیارشان امور خلق را درست گیرند و بر مردمان حکم رانند. و شما را برای این امر برترین کس دانست، و به همین جهت امامت و پیشوایی

مسلمانان را به شما واگذار کرد. و لازمه امامت پوشیدن لباس خشن و خوراك قليل و كم ارزش و سواری بر چارپایان و عبادت مریضان و تشییع جناز و امثال آنست، نه البسه فاخر و پوشش دیبا و پرزر و زیور و تکیه برمسند عالی زدن. حضرت سخنان آنان را رد کرد و فرمود حضرت یوسف پسر یعقوب برمسند آل فرعون تکیه میزد و از مزایای زندگانی آنان بهره‌مند میشد و در عین حال به امر و نهی خلق می‌پرداخت. لازمه امامت قسط و عدل است و صداقت و راستگوئی و حکم کردن به موازین عادلانه، نه لباس و خوراك. و خدای تعالی هیچگاه لباس و خوراك و مسکن را حرام نفرموده است چنانکه فرماید: «من حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ». (الفصول المهمه ص ۲۶۹)

و نیز از قول امام جعفر صادق علیه السلام نقل کرده‌اند که صوفیان را مردود می‌شمرد و آنان را از مریدان خود نمی‌دانست و آنها را از دشمنان دین محسوب می‌داشت و می‌فرمود: «هر که به دل و زبان منکر آنان نباشد ازمانیست. و هر که منکر آنان گردد چنانست که با رسول خدا (ص) در جهاد با کفار شرکت کرده باشد.» (حاشیه دیوان حافظ قدسی ص ۱۸۲) و اخبار بسیاری از این قبیل از ائمه در رد تصوف و انکار صوفیان و مشرب آنان آورده‌اند که ذکر آن همه در اینجا میسر نیست. (جهت مزید اطلاع ر.ك: سفینه البحار مجلسی ج ۲ ص ۵۶ بعد و کشکول شیخ بهائی ص ۵۸ بعد.)

دگرگونی مکتب تصوف - مکتب تصوف به‌عللی که ذکرش در این مقدمه گزشت روز بروز در سراسر ممالك اسلامی خاصه ایران و شامات و مصر و غیره گسترش یافت و با توجه خاص علمای زمان باین مسلک هر روز بر رونق و عظمت آن افزوده گشت و باعث شد که در هر بلدی از بلاد اسلام خانقاهی بوجود آید و مراکز تعلیم این مکتب روبه‌ازدیاد و افزونی نهد. و چنانکه اشاره شد سخت‌گیریهای علمای وقت و آزاداندیشی نسبی و حریت، و نحوه زندگی در این مسلک نیز بر این پیشرفت دامن میزد. و چنانکه در ذیل کلمه «تصوف» در متن کتاب و تحت عنوان: «تصوف در عهد مختلف» آمده است. (ر.ك: تصوف) همین امر باعث شد که این مکتب هم مانند سایر مکتب

های اسلامی، در طی قرون دستخوش دگرگونیهای بسیار گردد. و استفاده جویان به نفع خود از آن بهره‌ها بردارند، تا آنجا که به مرور مشایخ بسیاری پیدا شدند که این مکتب راهم مایه کسب و روزی خود قرار دادند. و بعنوان مرد کامل و مرشد راه‌دان به استفاده از مراجعین یا مریدان پرداخته و تغییرات شگرفی در آن بوجود آوردند که بیان کیفیت آن خود کتابی علیحده خواهد. در ذیل عنوان فوق‌الذکر عباراتی از کتب صوفیان بنام چون کلابادی صاحب کتاب‌التعرف و هجویری نویسنده کتاب مشهور کشف‌المحجوب و ابونصر سراج صاحب‌اللمع و مشاهیر دیگر این فرقه بطور اختصار نقل شده است که دال بر استفاده جویی از این فرقه و تغییر یافتن خانقاه‌ها که محل تعلیم خاص آنان بود، به‌مراکز پرنفعی که برای مدیران آن در طی قرون بازاری پرنفع و استفاده شد و در نتیجه باعث اضلال و گمراهی گروه کثیری گردید.

در اینجا بطور اختصار نکاتی از آثار صوفی مشهور قرن ششم بنام احمد جام و معروف به ژنده‌پیل که سخت درگیر با این نوع مراکز تعالیم صوفیان بوده‌است، و عباراتی چند نیز از سایر آثار صوفیان قرون بعد نقل می‌شود تا معلوم گردد که این مسلک هم چون سایر مسالك و فرق چگونه در این سرزمین مورد استفاده اغیار واقع شد و در نتیجه باعث انحرافات عظیم در این مکتب گردید.

ژنده‌پیل در کتاب مشهور انس‌التائین خود آورده است که: «مردی محب از خواب غفلت بیدار گردید و به طلب محبوب خود برخاست، با شوقی تمام هر جا امامی یا پیری دید، یا کسی که میگفتند که از دوست وی خبر دارد، گرد همه برمی‌آمد، تا مگر خبری یابد، و درد خویش را درمانی بیند. هر چند بیش گردید کم یافت، تا از همه روندگان این راه و خداوندان این کار عاجز آمد، و هیچ خبر نیافت. هر کس را دید که راه‌بری میکردند، همه در بند خویش بودند و یا در بند چون خویشی، و هر کس ازین طعمه‌ای ساخته و در پیش خویش نهاده. هر که ازین قوم بدیشان میرسند، ایشان ازین خورش خویش در پیش ایشان می‌نهند. و ایشان را به پیر خویش جای

میسازند. چنانکه در مثل گویند: خرمن سوخته، سوخته خواهد خرمن. بازماندگان همه را همچون خویش بازمانده خواهند، تا لاجرم این مردان مردجوی که بدیشان میرسند سرگشته و متحیر فرومانند. الی آخر. (انس التابیین ص ۵۳ بعد). این قوم نه از علم خبر دارند، و نه از کار خدای خبر دارند، و خدای را و رسول را بردام بسته‌اند. و غرض و مقصود ایشان نه خدای است و نه نجات خلق. مقصود ایشان از دنیا جز امارت و ریاست و خواجگی و مهتری جستن نیست. (ص ۱۲۳ همان کتاب)

پیر را سیرت پیغمبران باید داشت، تا شاید که بدو اقتدا کنی... پیر چنان باید که راه دان باشد، و سخی باشد، و خوش خوی باشد. و حق گوی و حق‌پذیر باشد. و متوکل باشد، و مفوض و راضی باشد. و درویشی دوست‌تر دارد از سیری، بصیر باشد بکار مرید و کار آن جهان و محارب باشد با شیطان، هر که نه‌چنین باشد پیری را نشاید، و اقتدا را نشاید... الحذر الحذر از پیران کرکس طبع (این زمان) هر مریدی که بر پی این پیرو به جز مردار نیابد مردارجوی مرید را مردارجوی کند. (باختصار از ص ۱۲۶ تا ۱۲۸)

امام‌تأمیرید را طلب نباشد او را پیر نباید. چون طلب آمد آنکه پیری باید ناصح و راه‌دان، تا مرد در هر چیزی نیاویزد، و زود بمقصد رسد. زیرا که راه زنان دین بسیارند و دعوی رهبری میکنند، و بر سر راه‌ها نشسته‌اند، و خلق را با خود دعوت میکنند. و باهوی و بدعت بانگ می‌کنند که راه راست این است که ما می‌رویم. و آن راه‌ها که خلق را بدان دعوت می‌کنند راست همچون راه همیشه کشانیست که بکوه شوند... چون به میان کوه رسند راه گم شود و مرد متحیر گردد و هر چند کوشد تا راه نکه دارد نتواند. مرد سرگشته شود که راه نه‌بیند و نه‌سرای و نه منزلی. (همان کتاب ص ۱۴۸ بعد) - هر که ظاهر وی به شریعت آبادان نیست، در هر مقامی که هست نگر تا از وی هیچ چیز قبول نکنی اگر چه بینی که بر هوا پرد، و بر آب می‌رود، و در آتش میشود و به شبی از مشرق به مغرب می‌رود. نگر تانه‌پنداری که وی از دام دیو بسته است، زیرا که ابلیس همان میکند. و

همه جادوان در کار خود استاد تمام باشند نگر تا بدین فریفته نشوی که کسی شبی چندین فرسنگ می‌رود، و یاب‌شب‌ی به کعبه می‌رود. (مقدمه مصحح کتاب ص هشتاد و هشت)

اما در این زمانه وحی منقطع است.. قومی که ایشان خدای را به يك تانان‌باور ندارند، و يك ركعت نماز چنانکه می‌باید از دیوان ایشان بر نیاید، و يك معاملت بصدق از ایشان نیاید، در راه اولیا و بدلا نشسته‌اند و خراب می‌کنند، و دعوی می‌کنند که ما از اولیای خدائیم. هزار بار از آن منافقان بدترند که گفتند ما گواهی می‌دهیم که رسول خدا حق است و نه راست گفتند. (ص ۱۸۲ به بعد) - ای برادران و عزیزان من!... این نه راه حق است و نه راه خدای عزوجل که ما بردست گرفته‌ایم، زیرا که ما در معنی ندر ویشیم و نه صوفی - از هر دو دوریم و در دعوی هر چند خواهی تمامیم. و هر چه درویشان و صوفیان کردند ما همه بدل آن کنیم. ایشان مجاهدت و رنج و گرسنگی اختیار کردند، ما شادی و راحت و طرب نفس اختیار کردیم. ایشان نماز شب و روزه روز و تسبیح و تهلیل و تکبیر و استغفار و علم و عبادت اختیار کردند، اکنون ما هریکی را بضد آن بدلی بنهادیم. بجای روزه خوان آراسته و الوان طعام بنهادیم، و به جای گرسنگی سیری بنهادیم، و به جای حلاوت عبادت، بره‌های بریان و حلواهای شکر بنهادیم، و به جای تسبیح و تهلیل سرود و غزل بنهادیم، و به جای نماز شب پای کوفتن و بالش زدن بنهادیم، و به جای تکبیر زلف و خال بنهادیم، و به جای استغفار غیبت و عیب مسلمانان بنهادیم، و به جای برهنگی پیراهن‌های طراز بنهادیم، و به جای مرقعی که دودانگ نیزد مرقع‌های پنج دیناری بنهادیم... و بدل درویشی و تهی دستی، بدره‌های زر و سیم بنهادیم. و بدل بوری و حصیر، قالی و محفوری بنهادیم، و به جای آن که هر يك گوری در زمین کنده بودند، ما بوستان سرای و گوشك و غرفه بنهادیم. و به جای تقوی، فسق بنهادیم. و بجای صدق کذب بنهادیم. (انس‌التأیین ج ۱ ص ۲۲۳ به بعد)

شیخ جام در کتاب مفتاح‌النجات خود بسیار باوضاع آشفته و دور از

حقیقت صوفیان زمان خود و تربیت مشایخ خانقاه‌ها که از راه حقیقت بکلی دور افتاده‌اند اشارت کرده است که در اینجا به چند نکته آن اشارت میشود: «پنجاه و اند سال شد که ما را در کاری افکنده‌اند و چندان از خیر و شر این راه بر ما گشاده‌اند... نصیحت برادر خود نگاه دارید که این کار بدین راست نیاید، که کسی از سر دعوی خویش نعره‌ای بزند، و یا در میان حلقه درویشان آستین برافشاند، و یا سری در جنباند، و یا پای بر زمین زند، و یا عاوعویی بکند، و یا کخ کخی چند بکند. این هرگز نه رسول کرده است صلی‌الله علیه و آله و سلم و نه صحابه او. (مفتاح النجاة ص ۱۵۸) - چیزی که همه مفسدان بدان مفسد میشوند، و همه خراباتیان بدان خراباتی میگردند، ما بدان زاهد و ابدال شویم: «فردات کند خمار کامشب مستی» من نمی‌گویم که سماع صوفیان حرامست، اما می‌گویم که این نه سماع درویشان است، بلکه سماع مفسدان است. و هر که سماع چنین داند نه درویش است. هرگز کی شنودی و از که شنودی که درویشان اهل صفا این پیشه گرفتند و شب و روز درین فراسر آوردند. (همان کتاب ص ۱۶۳ ببعد)

اما اندرین راه درویشان، قومی ناجوانمردان درآمدند و اهل صلاح را بدنام کردند و راه زندیقی و اباحت در میان امت محمد علیه‌السلام پراکندند، و زندیقی‌گری بردست گرفتند، و خود را در میان این قوم افکندند، تا راه مشوش کردند. اگر نه چه جای آنست که از درویش محقق کسی که سخن گوید نه بحرمت، زبانش در ساعت لال گردد و دینش زوال آید. اما در میان مسلمانان گروهی ناجوانمردان افتادند که خرابی دین و دنیا از ایشانست... زنه‌ار ای برادران و یاران و فرزندان من، که هر کسی را که نیاز موده‌اید نه به دین و نه بدینا برایشان اعتماد و تکیه مکنید که هردو برباد دهید. (ص ۱۶۵ ببعد از همان کتاب)

برادران و فرزندان من بدانید که مقصود ما از این فصل آن بود که هر نادانی و ناپیراسته‌ای سخنی چند بیاموختند، و در راه خدای عزوجل دکان‌ها بر ساختند نه از خدای خبردارند نه از کار خدای. و هر جا که ازین

نوتایی و نیازمندی قصد راه خدا کند، از آن چند دیو برده بپایند و به پیری او بنشینند. یکی را قطب نام کنند، و یکی را خورشید و یکی را ماه، که از ظلمت ایشان همه راه خدای تاریک گردد، و همه راه روندگان از راه خدای سیر گردند... این همه که شما می بینید که قومی می کنند، آنهمه از نادانی و بی خبری می کنند. و فرمان شیطان می کنند. کسی که چندان بلعجبی بکند، و چندان سخنان سیم اندود بتواند گفت، دور کعت نماز نتواند کرد، والحمد راست برفتواند خواند... چندان ژاژ تواند خائید و پای از زهر یک دینار درنتواند نهاد. هر که او را متابعت کند، هزاربار از او احمق تر باشد و غافل تر. (همان کتاب ص ۱۲۷)

این راه درویشان را قومی ناجوانمردان خراب کردند. بهر جا که از این گاهلی، بی دیانتی، ناجوانمردی، زندیقی، اباحتی، منافق طبعی بود، درین راه آمدند. و هر کسی را مرقعی دربرافکندند، و خود را بر این قوم بستند... و هر ناپیراسته و ناتراشیده ای روی به آستانه دولت ایشان نهادند و خود را در میان این قوم افکندند که از ایشانیم. و هم از این ناکسان قومی به پیری و پیشوایی بنشستند، و بر هر یکی قوم مریدان گرد آمدند، و برخاستند. و گرد جهان برمی آیند، و مستی حکایتها بدروغ فرامی بافند؛ و از این شهر، بدان شهر و از این ده بدان ده، و ازین پیر بدان پیر، و از این زاویه بدان زاویه، آمد و شد فرا گرفتند و اسلام را خراب کردند. (همان کتاب ص ۱۹۴) (برای اطلاع بیشتر از این مقوله در کتاب مفتاح النجات ریک ص ۶۳ تا ۸۳ و ۱۲۶ تا ۱۴۱ و ۱۵۸ تا ۱۶۷ و ۱۷۱ تا ۱۷۷ و ۱۹۲ تا ۱۹۹)

چنانچه ملاحظه شد تصوف هم مانند سایر فرقه های بوجود آمده در سرزمین پهناور اسلامی، از همان اوان پیشرفت این مسلک و توجه خلق به خانقاه ها، مایه استفاده عده ای سودجو شد که آنرا مایه کسب و کار و معیشت و شهرت و دنیاداری خود قرار دادند. و ناگزیر اندک اندک مشایخ و خانقاه های پدید آمد که درواقع و نفس الامر مکسبی برای مؤسسين آن بود و همانطور که شیخ جام اشاره کرد دکان رزق و روزی عده ای سودجو

شد، نه مرکز تعلیم مفاهیم عرفانی. و در قدیم‌ترین آثار صوفیان به‌کمتر کتابی برمیخوریم که باین نکته اشاره نشده باشد. و هرچه زمان جلوتر میرفت این استفاده‌جویی یا بقول امام محمد غزالی بدعت‌گراری بیشتر میشد و ناچار مشایخ واقعی طالبان این طریقت را از مراجعه باینگونه مراکز منع می‌نمودند. چنانکه غزالی گوید: هیچ بدعت عظیم‌تر از آن نبوده است که اکنون پدید آمده. گروهی‌اند (از صوفیان) که می‌گویند با خدای تعالی دآوری نباید کردن، و هیچکس را از فسق و معصیت باز نباید داشت، که ما را با خلق خدای خصومت نیست، و درایشان تصرف نیست. و این سخن تخم اباحت و سُر زندقه است، و از بدعت عظیم‌تر است. باین قوم مخالطت نباید کردن که این سخن موافق طبع است و شیطان بمعاونت آن برخیزد. (کیمیای سعادت ص ۳۱۴) - مولانا جلال‌الدین در باره اینگونه صوفیان گوید:

هست صوفی آنکه شد صفوت طلب نه لباس صوف و خیاطی و دب
صوفیی گشته به‌پیش این لئام الخیاطه واللواطه والسلام
دفتر ۵ نی ص ۲۵ س ۳۶۳ ج ۵ علا ص ۴۳۸ س ۱۵

و نجم‌الدین رازی که هنگام هجوم مغولان می‌زیست گوید: در این عهد ائمه متقی کم ماندند که غم‌خوارگی دین کنند. لاجرم خوف آنست که از دین قال و قیلی که در بعضی افواه مانده است از پیش برخیزد. و جهان قال و قیل کفر گیرد. آنچه حقیقت مسلمانی بود در دل‌ها به‌نماند، الا ماشاءالله در زبانها نیز نخواهد ماند. (مرصادالعباد ص ۳۹۴) و سرانجام سید حیدر آملی که در قرن نهم می‌زیست گوید: صوفیانی که در این زمان‌اند در حقیقت صوفی نیستند همانطور که علمای این زمان به‌عالمان حقیقی نمی‌مانند. (جامع‌الاسرار ص ۶۱۴)

بررسی آثار صوفیان - در مطالعه آثار صوفیان به‌نکاتی برمیخوریم که با تحقیقات علمی و تاریخی چندان سازگار نیست صرف‌نظر از مطالب مبالغه آمیزی که در آثارشان مشاهده میشود، مانند انتساب کرامات شگفت انگیزی که به‌مشایخ و پیروان طریقت خود داده‌اند، و مانند کردن زندگانی

بعضی از مشایخ در بعضی از موارد به انبیاء و پیامبران مانند معراج بایزید بسطامی، و نسبت دادن بسیاری از فتوحات و واقعات پیغمبران سلف به بعضی از پیران طریقت، و غلو در زهد و ورع پیشوایان خویش خاصه مشایخ اولیه‌شان، و نقل اقوال و اخبار فراوانی از دیگران خاصه ائمه شیعه به اولیاء خود که به شمه‌ای از آن در ذیل عنوان تصوف و تشیع اشاره شد. از لحاظ تاریخی هم در کتب و رسالاتشان به مطالب فراوانی برمیخوریم که صحت آنرا نمیتوان با موازین تاریخ تصدیق نمود. و از آنجا که نقل همه آن اقوال از حوصله این مقدمه خارجست در اینجا محض نمونه به چند نکته آن بطور اختصار اشاره میشود.

از جمله ملاقات عبدالله مبارک و امام زین العابدین علیه السلام در مکه معظمه (تفسیر گازر ج ۱ ص ۲۲۴) که چندان درست بنظر نمیرسد، چه فوت امام چهارم را در فاصله سال‌های ۸۵ تا ۸۹ هجری ضبط کرده‌اند و حال آنکه عبدالله مبارک در سال ۱۸۱ یعنی تقریباً صدسال پس از امام فوت نموده است. و یا موضوع معروف کرخی که بزعم نویسندگان این مسلک در محضر امام رضا علیه السلام در شهر طوس بدین شریف اسلام گرائید و خرقه ارشاد را از دست ایشان ستد، و سرانجام در حادثه‌ای که بعلمت تجمع مردم و گردآمدن خلق بر درخانه امام باعث شکستن استخوان‌های سینه و پهلویش گردید فوت شد، که با موازین تاریخی چندان سازگار نیست. چه معروف کرخی در سال ۲۵۵ هجری در بغداد فوت شد و در همان‌جا هم مدفون گردید و قبرش بعنوان محلی متبرک زیارتگاه مردمان خاصه صوفیان شد، تا آنجا که امام ابوالقاسم قشیری قبر او را در بغداد تریاق مجرب دانسته. (رساله قشیریہ ص ۱۲) و صوفیان دیگر نیز درباره برکات این قبر بسیار داد سخن داده‌اند. و حال آنکه در تواریخ می‌خوانیم که حضرت امام رضا علیه السلام در سال ۲۵۵ هجری از طریقی که به بغداد منتهی نمی‌شد خود را بطوس رسانیده و با مأمون عباسی خلیفه وقت ملاقات فرمود. در نتیجه معروف کرخی نمیتوانست ایشان را در طوس زیارت کرده و خرقه ارشاد بستاند. (جهت مزید اطلاع رک: الصلة بین التشیع

والتصوف ج ۱ ص ۲۲۴ بعد و ص ۳۵۶ بعد) و بطوریکه در صفحات قبل اشاره شد همه فرق تصوف جز نقشبندیه سند ارشاد خود را به معروف کسرخ‌ی رسانیده و از او بهائمه طاهرین و سرانجام به مولای متقیان منتهی کرده‌اند. و نیز صوفیان در آثار خود بایزید بسطامی را سقای امام جعفر صادق علیه‌السلام تصور کرده‌اند (تذکرة الأولیاء ج ۱ ص ۱۳۱) و حال آنکه از لحاظ تاریخی فوت امام در سال ۱۴۸ هجری اتفاق افتاد و مرگ بایزید بسطامی را در سال ۲۶۱ هجری ضبط کرده‌اند که در سن هفتاد و سه سالگی در گذشت باین حساب بایزید تقریباً در حدود چهل و اند سال پس از امام صادق علیه‌السلام تولد یافت و قطعی است که نمیتوانست سقایت حضرت را عهده‌دار باشد.

صوفیان درباره ابراهیم ادهم که یکی از مشایخ بنامشان است آورده‌اند که: او پادشاه بلخ بود. ابتدای حال او آن بود که در وقت پادشاهی عالمی زیر فرمان داشت، و چهل سپر زرین در پیش، و چهل گرز زرین در پس او می‌بردند. یک شب بر تخت خفته بود، نیم شب سقف خانه بجنبید. چنانکه کسی بر بام بود. گفت کیست؟ گفت آشنایم، شتر گم کرده‌ام. گفت ای نادان شتر بر بام می‌جویی؟ شتر بر بام چگونه باشد؟ گفت ای نادان تو خدای را بر تخت زرین و در جامه اطلس می‌جویی، شتر بر بام جستن از آن عجیب‌تر است؟ از این سخن آتشی در دل وی پیدا گشت. متفکر و متحیر ماند و هگین شد. در روایتی دیگر گویند: روزی بارعام بود. ارکان دولت هریکی بر جای خود ایستاده بودند، و غلامان در پیش او صف زده. ناگاه مردی با هیبت از در درآمد... آن مرد همچنان می‌آمد تا پیش تخت ابراهیم. ابراهیم گفت چه می‌خواهی؟ گفت: در این رباط فرو می‌آیم. گفت: این رباط نیست سرای منست. گفت این سرای پیش از این از آن که بود؟ گفت: از آن پدرم. گفت پیش از او از آن که بود؟ گفت: از آن فلان کسی. گفت: همه کجا شدند؟ گفت همه برفتند و بمردند. گفت: این نه رباط باشد که یکی می‌آید و یکی می‌رود. این بگفت و به تعجیل از سرای بیرون رفت. ابراهیم در عقبش روان گشت و سوگند داد که بایست که باتو سخن گویم.

بایستاد. گفت تو کیستی و از کجا می آیی که آتشی در جانم زدی. گفت نام معروف من خضر است و ناپدید گشت.

سوز ابراهیم زیادت شد و دردش بیفزود تا این چه حالت است که به شب دیدم و به زور شنیدم؟ گفت اسب زین کنند تا بشکار میروم. بر نشست و روی بصحرا نهاد... در آن حال از لشکر جدا شد آوازی شنید که «بیدار باش» او ناشنیده گرفت. دوم بار همین آواز شنید. سیوم بار خویشتن از آنجا دور کرد و ناشنوده میکرد. بار چهارم آوازی شنید که «بیدار گرد پیش از آن که بیدارت کنند.» چون این خطاب بشنید به یکبار از دست برفت. ناگاه آهوئی پدید آمد. خویشتن را بدو مشغول گردانید. آهو به سخن آمد و گفت: مرا بصید تو فرستاده اند نه ترا بصید من. ابراهیم گفت آیا این چه حالتست، روی از آهو بگردانید. همان سخن که از آهو شنیده بود از قربوس زین بشنید. جزعی و خوفی در وی پدید آمد، و کشف زیادت گشت بار دیگر از گوی گریبان شنید، کشف آنجا تمام شد و ملکوت بر او برگشادند و واقعه رجال الله مشاهده نمود و یقین حاصل کرد.

توبه نصوح کرد و روی از راه یثسو نهاد. شبانی را دید نمدی پوشیده و کلاهی از نمد بر سر نهاده، و گوسفندان در پیش کرده. بنگریست غلام او بود. قبای زربفت بیرون کرد و به وی داد، و گوسفندان بدوی بخشید. نمد او درپوشید و کلاه او بر سر نهاد. و بعد از آن پیاده در کودها و بیابانها می گشت و برگناهان میگریست تا به مرو رسید. آنجا پلی دید، ناینایی را دید که از پل درگنشت تا نیفتد گفت: «اللهم احفظه.» معلق در هوا بایستاد. وی را بگرفتند و برکشیدند و در ابراهیم خیره بماندند که این چه مردی بزرگی است؟ پس از آنجا برفت تا به نساپور رسید... غاری است آنجا مشهور، نسال در آن غار ساکن بود. روز پنجشنبه بالای غار آمدی و پشته بی هیزم جمع کردی و صبح گاه به نساپور بردی و بفروختی. و نماز آدینه بگزاردی و بدان سیم نان خریدی، نیمه ای به درویش دادی و نیمه ای بکار کردی و تا هفته دیگر بدان قناعت کردی. نقل است که زمستان

شبی در آن غار بود، او یخ شکسته بود و غسل آورده بود. تا سحرگاه در نماز بود، وقت سحریم بود که از سرما هلاک شود. بخاطرش آمد که آتشی باید یا پوستینی. هم در آن ساعت پوستینی پشت او گرم کرد، تا در خواب شد چون از خواب بیدار شد نگریمست، آن پوست ازدهایی بود با دو چشم چون دو قدح عظیم. ترسی در دل او پدید آمد... ازدها روان شد، و دوسه بار روی در زمین مالید در پیش وی و ناپدید شد. چون مردمان از کار وی آگاه شدند از آن غار بگریخت و روی بهمکه نهاد... پس روی به بادیه نهاد، تا از اکابر دین یکی به وی رسید و نام اعظم خداوند بوی آموخت. در حال خضر را بدید. گفت ای ابراهیم آن برادر من الیاس بود ترا نام بزرگ خداوند در آموخت... نقل است که چهارده سال بایست تا بادیه را قطع کند. در نماز و تضرع بود تا بمکه رسید. (تذکره الاولیاء چاپ کتابخانه زوار ص ۱۵۲ بعد)

استاد و دانشمند ارجمند دکتر عبدالحسین زرکوب در مقالات ارزشمندی ذیل عنوان «جستجو در تصوف ایران» که در مجله دانشکده ادبیات تهران سال بیستم بطبع رسیده است تحقیقاتی بسیار عالمانه درباره ابراهیم ادهم نموده است که به مختصری از آن اشاره میشود. ضمن ذکر مطالبی بسیار جالب به نقل از این عساکر مؤلف فوات الوفيات آورده است: که ابراهیم ادهم هنگام قیام ابو مسلم خراسانی در سال ۱۲۹ هجری با جهضم بن عبدالله یمانی خراسان را ترك گفت و آنچه وی را به ترك خراسان و دیار خود واداشت، ترس از ابو مسلم بود نه اندیشه زهد و ورع تصوف. و اصولاً ابراهیم ادهم از اعراب عجمی بود که در آن زمان کسی از آنان در بلخ امارت نداشت. اما ظاهراً خانواده او در آن سامان از دستگاه و حیثیتی خاص برخوردار بوده‌اند. فرار اجباری و اضطراری وی از بلخ که خواه و ناخواه علت ترك تعلقات او شد در روایات صوفیه به ترك سلطنت و الهامات غیبی و ملاقات با خضر و ادریس و مکاشفات بسیار تعبیر یافته است. خلاصه نارضایی ابراهیم ادهم از اوضاع خراسان هنگام ظهور ابو مسلم او را وادار به ترك آن دیار کرد و تاریخ هم نشان نمی‌دهد که او و

پدرانش از امراء حاکم بر بلخ و آن نواحی باشند. اما رفتن او به سرحدات اسلامی آن زمان و جهاد مکرر او با کفار و حتی بیماری و مرگ او در ضمن يك جهاد بحری در جنگ با روم نشان گر زهد و ورع اوست و چند بیتی هم که خواهرزاده اش محمد بن کناسه کوفی در سال ۲۵۷ در رثاء او ساخته است بیان گر این زهد و ورع است. در مسافرت های عدیده خود بابسیاری از مشایخ صوفیان برخورد کرده و از ملاقات آنان بهره مند شده است. از جمله در مکه با سفیان ثوری و فضیل عیاض و ابویوسف غسولی مشهور به طرسوسی که او هم اهل جهاد بوده ملاقات های نموده است که صوفیان در آثار خود بدان اشارت کرده اند. و شاید همین معاشرت ها باعث تشویق او به جهاد باشد و بقیه عمرش در جهاد و مسافرت های به مکه و مدینه و کوفه و شام و سایر بلاد گذشت و ناچار همیشه از دسترنج و کار شخصی خود زندگی میکرد و روزگار میگذرانید.

چنانکه در شرح احوالش آورده اند که در شام ناطور دشت و پالیزبان بود و باغبانی میکرد و در کوفه زنبیل می بافت و در بسیاری از بلاد در مزارع کار میکرد و بر خرمن کوبی و مشاغلی نظیر آن اشتغال داشت و سال وفاتش را بین سالهای ۱۶۵ و ۱۶۶ هجری نقل کرده اند. و در مدفن وی نیز اختلاف است. بنابراین پیداست که اقدام قهرمانی وی در ترك تعلقات دنیا و رفتار خالی از ریا و تظاهرش در دوران زندگی، پس از مهاجرت از خراسان خاصه اشتغالش به جهاد و تحمل مشقات آن، از وی يك قهرمان روحانی ساخته است که صوفیان او را مانند سایر مشایخ خویش نمونه و سرمشقی برای این مسلك قرار داده اند و ممکن است که بسیاری از حکایات و کراماتی که بدو منسوب داشته اند در حقیقت مربوط بدیگران و یا خود مخلوق تخیل ستایشگران او باشد. (جهت مزید اطلاع رءك به مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی سال بیستم شماره ۳ و ۴ اردیبهشت سال ۱۳۵۳ و سال بیست و یکم شماره يك تیرماه ۱۳۵۳ و شماره ۲ و ۳ در آذرماه ۱۳۵۳ ذیل عنوان «جستجو در تصوف ایران»)

در آثار صوفیان به‌موارد بسیاری از این قبیل مطالب برمیخوریم که با موازین تاریخی سازگار نیست از جمله موضوع کمیل نخعی شاگرد و پیرو مولای متقیان که صوفیان او را از مشایخ خود میدانند. و حسن بصری که او را هم شاگرد و پیرو مولا تصور کرده و گاهی اسناد خرقه‌را باو منتسب ساخته‌اند^۱ و موضوعات فراوان دیگری که نقل آن همه در اینجا میسر نیست. ناچار باین چند نکته اشاره شد تا نمونه‌ای از خطا و لغزش‌هایی که در آثار آنان مشاهده می‌شود بدست‌آید. و اغلب خود صوفیان نیز گاه و بیگاه باین مطالب اشاراتی کرده‌اند و رسالاتی هم در باره اشتباهات سالکین نوشته‌اند مانند «غلطات السالکین» که ضمیمه رسالة القدس شیخ روزبهان که بطبع رسیده است.

فرقه‌های تصوف - چنانکه اشاره شد اساس تصوف اسلامی برزهد و ورع و پرهیزکاری و خویش‌داری و اعراض از مفاصد دنیاخواهی نهاده شده، و صوفیان اولیه در حقیقت زاهدان و پرهیزکارانی بودند که با اعراض از لذائذ دنیا و عوارض آن عمری را در ورع و زهد و پرهیز-کاری و تقوی می‌گذرانیدند. و خلاق را با حفظ وحدت و یگانگی باین طریق دعوت مینمودند و آنان را به‌مسلكی که اتخاذ کرده بودند آشنا میکردند. و بعلت اوضاع و احوال آن زمان و محیط خاص آن روزگار روز بروز به‌گروندگان باین طریقت زیاده و اضافه میشد تا آنجا که در اوایل قرن دوم هجری این دعاوی صورت مکتبی خاص بخود گرفت و مشایخ این قوم در خانقاه‌های خود که روز بروز روبه‌افزایش میرفت طالبان این دعوت و مریدان خود را علماً و عملاً تربیت میکردند و در حفظ وحدت و یگانگی این مسلك سخت کوشا بودند. اما به‌مرور زمان این فرقه‌هم مانند سایر فرق اسلامی تحولات بسیاری پیدا کرد و اندك اندك از آن وحدت و

۱- جهت اطلاع از شرح احوال حسن بصری و ارتباطش با مولای متقیان ر.ک: کتاب سلیم بن قیس کوفی ص ۹۴ و ۶۶ و الامام الصادق ج ۱ ص ۱۵۵ و برای شرح حالش - ر.ک: عیون‌الاخبار ج ۴ ص ۱۹۵ و ابن‌خلکان ج ۱ ص ۳۱۹ و کشف‌المحجوب ص ۱۵۳ و بیان‌التبیین ص ۸۸

بگانگی و بی‌پیرایگی و سادگی اولیه خود عدول نمود، و هرچه زمان جلوتر میرفت و این نحوه تفکر شیوع بیشتری می‌یافت، آن وحدت اولیه جای خود را به تفرقه و انشعاب و پیدا شدن فرقه‌های مختلف در این طریقت داد.

بدیهی است که با گسترش روزافزون سرزمین‌های اسلامی، و آمیزش ملل و نحل مختلف موجود در این سرزمین‌های وسیع، و احتیاج مسلمانان بعلم و فرهنگ خاص اسلام، و ترجمه آثار علمای سلف یونان و مصر و هند و ایران و سایر بلاد، هیچ مکتب و مسلکی نمیتوانست به سادگی اولیه خود باقی ماند. و بگواهی تاریخ از همان اواخر قرن اول هجری در کوفه و بصره و دمشق و سایر شهرهای بزرگ و کوچک این سرزمین پهناور، حلقات درسی تشکیل شد که مسائل اسلام و موازین این دین همین به خواستاران آموخته میشد. و همین حلقات درس بعداً بمدارس بغداد و دمشق و شهرهای متنوع ماوراءالنهر و خراسان وری و جبال و غیره تبدیل شد. و با ترجمه آثار علمی رومیان و هندیان و یونانیان و سایر ملل مختلف روز بروز بر قدرت علمی آن مدارس افزوده میشد و علت بوجود آمدن علوم خاص اسلامی از فقه و اصول و علم تفسیر و کلام و غیره گردید که با اشاعه تراجم کتب علمی و تدریس آنها در مدارس متنوع موجود در سراسر کشور وسیع مسلمانان، باعث ظهور مکاتب مختلف فلسفه و علوم ریاضی و نجوم و طب و سایر علوم گردید که خواه و ناخواه در نحوه تفکر طالبان علوم و متفکرین زمان اثر عمیق می‌گذاشت. و همین مطلب باعث ظهور و پیدایش ملل و نحل مختلف و مسالك و مکاتب متنوع در سراسر بلاد اسلامی گردید تا آنجا که درك مسائل موجود در بسیاری از فرقه‌های اسلامی چون شیعه و اسماعیلیه و اخوان الصفا و فرقه‌های مختلف اهل سنت و جماعت بدون اطلاع و غور و بررسی در آن علوم متداول زمان کاملاً میسر نیست.

تصوّف نیز از این نهضت عظیم بی‌بهره نماند و چنانکه قبلاً اشاره شد بعلت گرایش بسیاری از علمای زمان باین مکتب و نفوذ روزافزون آراء

و عقاید متنوع، این مسلک نیز از سادگی اولیه خود که همان زهد و پرهیز - کاری بود عدول نمود و بصورت مکتبی مخصوص در آمد که بمرور زمان دارای انشعابات بسیار و فرقه‌های مختلف گردید و بدیهی است که غور و بررسی کامل در کیفیت این شعبات و فرقه‌های نوظهور و روزافزون که تقریباً از اواخر قرن دوم هجری به بعد ظاهر شد کار این مختصر نیست و خود کتاب بلکه کتب و رسائل علیحده‌ای را شامل خواهد شد. در اینجا ناچار به اسامی آن فرقه‌هایی که تا قرن هفتم یعنی زمان مولانا جلال‌الدین بلخی شهرتی بسزا داشتند و اشاره مختصری به کیفیت آرائشان میشود تاچه قبول افتد و چه در نظر آید.

هجویری مؤلف کتاب کشف‌المحجوب درباره فرق مختلف تصوف آورده است: جمله متصوفه دوازده گروهند، و از آن دو مردودانند و ده از آن مقبولند. آنچه مقبولند یکی از آن محاسبی‌یانند، و دیگر قصاریانند، و سدیگر طیفوریانند و چهارم جنیدیانند، و پنجم نوریانند، و ششم سهیلیانند، و هفتم حکیمیانند، و هشتم خرازیان‌اند، و نهم خفیفی‌یانند، و دهم سیاریانند. و این جمله از محققانند و اهل سنت و جماعت. اما آن دو گروه که مردودانند یکی حلولیانند که بحلول و امتزاج منسوبند و سالمیان و مشبهه بدیشان متعلقند. و دیگر حلاجیانند که به ترک شریعت و الحاد مردودند و اباحتیان و فارسیان بدیشان متعلق‌اند. (کشف‌المحجوب ص ۱۶۴)

این دوازده گروه از صوفیانی بوده‌اند که تا زمان علی بن عثمان جلایی هجویری که ظاهراً در نیمه آخر قرن پنجم وفات یافته است وجود داشته‌اند. اما بطوریکه اشاره شد تصوف در طی زمان انشعابات بسیاری پیدا کرد که اغلب پس از زمان هجویری و شیخ عالیقدرش امام محمد قشیری بوجود آمدند. در سطور ذیل به اسامی این فرقه‌ها که وجود داشتند بسیار موجز و مختصر بصورت حروف تهجی یا الفبائی اشاره میگردد.

۱- اباحتیان - کلمه اباحت بکسر اول بمعنی مباح کردن و حلال شمردن و جایز و روا داشتن است و ظاهراً به صوفیانی اطلاق میشد که رعایت

حدود و وظایف شریعت را نمی نمودند و همه چیز را جایز و مباح میدانستند و امر بمعروف و نهی از منکر نیز بجا نمی آوردند. جهت مزید اطلاع ر.س.ک: الفرق بین الفرق ص ۲۵۱ و تبصرة العوام ص ۱۸ و تلبیس ابلیس ص ۳۶۳ و کشف اصطلاحات الفنون ص ۱۲۷ و ر.س.ک: اباحت در متن این کتاب. ۳ الهامیه - «گروهی گفته اند که معرفت الهامی است. و این نیز محالست از آنچه معرفت را برهان باطل و حق است، و اهل الهام را بر خطا و صواب برهان نباشد. از آنچه یکی گوید که بمن الهامست که خداوند تعالی اندر مکان نیست، و یکی گوید که مرا الهام چنانست که او را مکانست، و لامحاله اندر دعوی متضاد، حق به نزدیک یکی باشد. لامحاله ممیزی باید که فرق کند میان صدق و کذب این دو مدعی، آنگاه بدلیل دانسته باشد. و حکم الهام باطل بود و این قول براهمه است. و اندر زمانه دیدم که قومی اندرین غلو کنند و نسبت روزگار خود بطریق پارسا مردان دارند و جمله برضالت اند. و قولشان مخالف همه عقلاست از اهل کفر و اسلام، از آنچه ده مدعی بالهام بده قول متناقض دعوی می کنند. (کشف المحجوب ص ۳۴۷ به بعد) - فرقه ای از صوفیان مبطله اند و ایشان موافق اند به قرامطه و دهریه که از خواندن و آموختن قرآن و علوم دینی اعراض کنند. و گویند که مسلم ظاهر حجاب راه باطن است و ابیات و اشعار آموزند. (کشف اصطلاحات الفنون ص ۱۳۵۸)

۳- اولیائیه - فرقه ای از متصوفه باطل اند که گویند چون عبد بمرتبه ولایت رسد از تحت خطاب امر و نهی برآید. و گویند تا انسان بمرتبه خطاب است بمرتبه ولایت نمی رسد. و ولی را افضل بر نبی گویند. و ظاهر این عقیده کفر محض است و ضلالت محض. (کشف اصطلاحات الفنون ص ۱۵۳۵)

۴- اهل طامات - نزد صوفیه سالکی را گویند که بیان حقائق خود کند، و اظهار کرامات خود خواهد. و در کشف اللغات گوید: طامات نزد صوفیه عبارتست از خودنمایی و خود فروشی، و کمالاتی است که از جهت فریبیدن عوام الناس و تسخیر ایشان کنند. (کشف ص ۹۲۷)

۵- ثوریه - پیروان سفیان ثوری یکی از مشایخ صوفیان قرون اولیه تصوف اند بجهت اطلاع از احوال و اقوالش رـك تذكرة الاولیاء ج ۱ ص ۱۸۸ ببعد.

۶- جنیدیه - تولّا بابوالقاسم جنید بن محمد کنند و اندر وقت ورا طاووس العلماء گفتندی و سید این طایفه و امام الاثمه ایشان بود. طریق وی مبنی بر صحو است بر عکس طیفوریان. (کشف المحجوب ص ۲۳۵ و رـك: بحث در آثار و افکار و احوال حافظ ج ۲ تالیف دکتر قاسم غنی ص ۴۴۷)

۷- حارثیه - فرقه‌ای از اباضیه اند که اصحاب ابوالحارث اباضی میباشند (اصطلاحات تصوف ص ۱۴۱ و رـك: کشف المحجوب ص ۴۸۴ و ملل و نحل شهرستانی حاشیه الفصل ج ۱ ص ۱۴۲)

۸- حائیه - فرقه‌ای از تصوف مبطله را میگویند که گویند رقص و سماع و دست زدن و چرخ رفتن و سرود شنیدن حال است و به این افعال حالتی می‌آورند که بیهوش شوند، و مریدان ایشان گویند که شیخ تصرف کرده حال آورده. و مذهب ایشان عین ضلالت و بطلالت است و بدعت و مخالف سنت. (کشاف ص ۳۶۵)

۹- حیّه - بضم اول، فرقه‌ای از متصوفه و مبطله‌اند. و قول و معتقد ایشان آنست که بنده چون بدرجه محبت رسد تکلیفات شرعیّه از و ساقط شود و محرّمات برا و مباح گردد، و ترك صلات و صیام و حج و زکات و سایر شعائر اسلام و ارتکاب آثام برو مباح گردد. (کشاف ص ۲۷۴)

۱۰- حشویه - حشویان مجسمه اهل خراسانند، و متکلم به کلام متناقض اندر اصول توحید که اصل این طریقت را شناسند و خود را ولی خوانند و به درست ولی اند اما ولی شیطان و ایشان گویند که اولیا فاضل‌تر از انبیاء اند و این ضلالت مرایشان را کفایت بود که جاهلی را فاضل‌تر از محمد صلعم نهند. و گروهی دیگر از مشبهه تولّا بدین طریقت کنند. و حلول و نزول حق بمعنی انتقال رو دارند لعنهم الله. (هجویری ص ۳۵۳ ببعد) - حشویه کسانی هستند که توجهی باصول عبادات شرایع نداشته و

خود را پای بند به واجبات ندانند و اعمال عبادی را گردن نهند. (اصطلاحات تصوف ص ۱۴۵ و جهت مزید اطلاع رـك تبصرة العلوم ص ۷۶ و ۸۵ و ۲۰۰ و ۲۰۷ و کشف ص ۳۹۶)

۱۱ حکمیّه - تولای حکیمیان بهابی عبدالله محمد بن علی حکیم - الترمذی (رض) کنند. ووی یکی از ائمه وقت بود اندر جمله علوم ظاهری و باطنی، ووی را تصانیف و نکت بسیارست. و قاعده سخن و طریقش بر ولایت بود و عبارت از آن کردی و از درجات اولیا و مراعات آن... و ابتداء کشف مذهب وی آنست که بدانی که خداوند تعالی را اولیاست که ایشان را از خلق برگزیده است و همشان از متعلقات بریده و از دعاوی نفس و هواشان و اخربده و هر کسی را بر درجتی قیام داده و دری از معانی برایشان گشاده. (هجویری ص ۲۶۵ ببع و نیز رـك تاریخ تصوف در اسلام دکتر غنی ص ۴۵۱ ببع)

۱۲ - حالجیان - پیروان حسین بن منصور حالج (اصطلاحات تصوف ص ۱۵۳) - هجویری گوید: حالجیان به ترك شریعت و اتحاد مردود اند و اباحیتان و فارسیان بدیشان متعلق اند (هجویری ص ۱۶۴) ظاهراً معتقد به حلول بوده اند رـك به حلولیه. (و جهت مزید اطلاع از شرح زندگانی حالج و کیفیت آراء او رـك مصایب حالج تألیف لوئی ماسینون و ترجمه دانشمند ارجمند دکتر سید ضیاء الدین دهشیری و نیز رـك الفرق بین الفرق ص ۲۶۹)

۱۳ - حلولیه - از آن دو گروه مطرود که تولّا بدین طایفه کنند و ایشان را به ضلالت خود یاردارند: یکی تولّا بهابی حلّمان دمشقی کنند. و از وی روایات آرند، به خلاف آنکه در کتب مشایخ از وی مسطور است. و اهل قصه مرآن پیر را از ارباب دل دارند، اما ملاحظه وی را به حلول و امتزاج و نسخ ارواح منسوب کنند. و دیده ام اندر کتاب مقدمی که اندر وی طعن کرده است، و علماء اصول را نیز از وی صورتی بستست. و گروهی دیگر نسبت مقاتلت به فارس کنند و دعوی کنند که این مذهب حسین بن منصور است و به جز اصحاب حسین کسی را این مذهب نیست. (هجویری

ص ۳۳۴ بعد) حلولیه دو طایفه‌اند: یکی طائفه‌ای که پیرو ابو حلیمان دمشقی‌اند، و بعضی دیگر پیرو حسین بن منصورند که آنها را حلاجیان هم گویند، که گویند خدا در تمام اشیاء حلول کرده و امتزاج دارد مانند حلوت در خرما که آنها را اتحادیه و عشاقیه و واصلیه هم گویند. (اصطلاحات تصوف ص (۱۵۴))

حلولیه گروهی از متصوفه مبطله‌اند که گویند نظر بر روی امردان و زنان مباح است و در آن حال رقص و سماع کنند. و گویند که این صفتی است از صفات خدای تعالی که بما فرود آمده و مباح و حلال است، و این کفر محض است. و جمعی از ایشان مجلس‌ها سازند و در نظر خلق بلباس آراسته آه و آه و ناله و فریاد و گریه و اظهار سوز و شوق گریبان و آستین، و زدن دستار بر زمین و مانند آن خود را بدخلق نمایند و این همه بدعت و ضلالت است. (کشاف ص ۳۲۵) - حلولیه فرقه‌ای هستند که به حلول حق تعالی در اشخاص و اشیاء قائل بوده‌اند و گویند انا الحق گفتن حلاج و عباراتی نظیر آن که به سایر مشایخ صوفیان نسبت داده‌اند از این عقیده سرچشمه گرفته است. (جهت مزید اطلاع ر.ك فرق الشیعه نوبختی ص ۳۶ تا ۴۳ و ترجمه الفرق بین الفرق ص ۲۶۳ تا ۲۷۴ و متن عربی آن ص ۱۹ و ۲۳۲ بعد و تاریخ تصوف در اسلام دکتر غنی ص ۴۵۷ بعد)

۱۴- حمدونیان - خدمت درویشان و حرمت ایشان طریق حمدونیان

است (هجویری ص ۲۴۵)

۱۵- حوریه - مذهب ایشان مثل مذهب حالیه است الا آنکه میگویند

حوران بهشتی در بیهوشی نزد ما می‌آیند و ما را با ایشان صحبت واقع می‌شود و چون بهوش می‌آیند غسل میکنند. (کشاف ص ۲۹۷)

۱۶- خرازیه - تولی خرازبان به ابوسعید خراز کنند و وی را اندر

طریقت تصانیف ازهر است و اندر تجرید و انقطاع نشان عظیم داشت. و ابتداء عبارات از حال فنا و بقا او کرد و طریقت خود را جمله اندرین دو عبارت مضمّن گردانید. (هجویری ص ۳۱۱ بعد) و جهت مزید اطلاع ر.ك: تاریخ

تصوف در اسلام ص ۴۵۳ بعد)

۱۷- خفیفیه - خفیفیان تولی بهابی عبدالله محمد بن خفیف کنند. ووی از کبرای سادات این طایفه بوده است و از عزیزان وقت، عالم بعلم و ظاهری و باطنی، ووی را تصانیف معروف است اندر فنون این طریقت و مناقبش شهر از آنست که کلیت آن احصاء توان کرد... و طراز مذهب وی اندر تصوف غیبت و حضورست و عبارت از آن کنند. (هجویری ص ۳۱۷ بعد) - خفیفیان پیرو ابو عبدالله محمد خفیف اند که از بزرگان طایفه متصوفه بوده است. و طریقت وی غیبت و حضور بود، و مراد از حضور، حضور دل بود به دلالت یقینی تا حکم غیبی را چون حکم عینی گردد و مراد از غیبت، غیبت دل بود از دون حق تا حدی که از خود غایب شود تا بغیبت خود از خود به خود نظاره کند. و علامت این اعراض بود از حکم رسوم. پس غیبت از خود حضور به حق آید، و حضور به حق غیبت از خود، چنانکه هر که از خود غایب، به حق حاضر، و هر که به حق حاضر از خود غایب بود پس مالک دل خداوندست. (اصطلاحات تصوف ص ۱۷۵ و جهت مزید اطلاع ر-ک: تاریخ تصوف در اسلام ص ۴۵۵)

۱۸- سهلیه - تولای سهلیان به سهل بن عبدالله تستری باشد، ووی از محتشمان اهل تصوف بود و کبراء ایشان. در جمله اندر وقت خود سلطان وقت بود، و از اهل حل و عقد، اندرین طریقت وی را براهین بسیار ظاهر بود که از ادراک حقایق آن عقل عاجز شود. و طریق وی اجتهاد و مجاهدت نفس و ریاضت است و مریدان را به مجاهدت به درجات کمال رسانیدی... و پرورش مریدان از روی مجاهدت و ریاضت طریق سهلیان است.. اما ریاضت و مجاهدت جمله خلاف کردن نفس باشد و تا کسی نفس را شناخت ریاضت و مجاهدت وی را سود ندارد. (هجویری ص ۲۴۴ بعد و ر-ک: تاریخ تصوف اسلام ص ۴۵۵)

۱۹- سیاریه - تولی سیاریان با بنی العباس سیاری کنند رض و وی امام مرو بود اندر همه علوم، و صاحب ابوبکر واسطی بود، و امروز اندر نسا و مرو از اصحاب وی طبقه بسیارند. و هیچ مذهب اندر تصوف بر حال خود

نمانده است الا مذهب وی که به هیچ وقت مرویان از مقتدایی خالی نبوده است که اصحاب وی را بر اقامت مذهب وی رعایت میکرده است تاالی یومنا هذا. و مراهل نسا را از اصحاب وی با اهل مرو رسایل لطیفست، و سخن ایشان بایکدیگر به نامه بوده است و من بعضی از آن نامه ها بدیدم بمرو. و عبارات ایشان را بنابر جمع و تفرقه باشد و این لفظیست مشترک میان جمله اهل علوم و هر گروه اندر صنعت خود مر این لفظ را کاربندند مر تفهیم عبارات خود را. (هجویری ص ۳۲۳ بعد و تاریخ تصوف اسلام ص ۴۵۵ بعد)

۴۵- **شمر اخیه** - فرقه ایست از فرق متصوفه مبطله. میگویند چون صحبت قدیم شود، امرو نهی از بنده می خیزد، و نیز با آواز طبل و سرود خوشدل شوند، و زنا مباح میدارند، و بصورت صلاح و تقوی در اطراف عالم میگردند و افساد می کنند و قتل ایشان مباح است. (کشاف ص ۷۳۵ رک: الفرق بین الفرق ص ۶۶ و تبصرة العوام ص ۴۳)

۴۱- **طیفوریه** - این گروه تولی به ابویزید طیفور بن عیسی البسطامی (رض) کنند و وی از رؤسای متصوف بود و از کبراء ایشان. و طریق وی غلبه و سُکر بود. و غلبه حق عزوجل و سُکر دوستی از جنس کسب آدمی نباشد... و مشایخ این طریقت بر آنند که اقتدا جز به مستقیمی که از دور احوال رسته باشد درست نیاید. (هجویری ص ۲۲۸ بعد و تاریخ تصوف اسلام ص ۴۴۵)

۴۲- **فارسیه** - پیروان فارس دینوری از مردم خراسان که بعد از قتل حسین بن منصور حلاج جماعتی از شاگردانش گرد فارس جمع شده اند و او نیز متهم به مذهب حلول و امتزاج و نسخ ارواح بوده است. (تاریخ تصوف اسلام ص ۴۵۸) آن دو گروه که مردودند یکی حلولیان اند... دیگر حلاجیانند که به ترك شریعت و الحاد مردودند و اباحتیان و فارسیان بدیشان متعلق اند. (هجویری ص ۱۶۴)

۴۳- **قدریه** - کسانی هستند که منکر قضای الهی بوده و گویند خیر و شر از طرف خود مردم است در مقابل جبریه که خیر و شر را از خدا

دانند. (اصطلاحات تصوف ص ۳۱۳) - قدریه اهل خوف بوده‌اند بخلاف مرجیان که اهل رجاءند. (هجویری ص ۷۴)

۴۴- **قصاریه** - تولی قساریان به‌ابی صالح حمدوبن احمدبن عماره القصار (رض) کنند. وی از علمای بزرگ بوده است و سادات این طریقت و طریق وی اظهار و نشر ملامت بودست، و اندر فنون معاملات او را کلام عالیت. وی گفتی که تا علم خدای تعالی به تو نیکوتر از آن باشد که علم خلق. یعنی باید که اندر خلاء باحق تعالی معاملات نیکوتر از آن کنی که اندر ملاء باخلق. که حجاب اعظم از حق شغل دل تست باخلق. (هجویری ص ۲۲۸) - طریق او اظهار و نشر ملامت بود یعنی می‌گفته که آفت بزرگ و حجاب عظیم سالك در این است که بخود معجب شود و نزد خلق مقبول گردد و او را مدح گویند. باید طریق ملامت اختیار کند و منظورش حق باشد نه خلق و بهر نام و ننگی پشت‌پازند و سربه‌آزادگی برآرد. (تاریخ تصوف ص ۴۳۹ بعد و جهت شرح احوال حمدون قصار و کیفیت آرایش ر.ك تذكرة الاولیا چاپ کتابخانه زوار ص ۴۵۱)

۴۵- **قلندریه** - کسانی‌اند که به‌نظر خلق مبالغاتی زیاد ندارند و سعی در تخریب عادات و رسوم کنند، و سرمایه حال ایشان جر فراغ خاطر نباشد، و اکثر طاعات و نوافل از ایشان نیاید از این جهت مشبه به ملامتیه‌اند. (مصباح الهدایه ص ۱۲۱) - نزد صوفیه مرد اهل ترك و اهل تجرد را گویند که از لذات بشری در گذشته باشند. و در فرهنگ جهانگیری می‌گوید قلندر بالفتح عبارتست از ذاتی که از نفوس و نقوش بشری و اشکال عادی و اعمال بی‌سعادت مجرد باشد و باصفا گشته و بمرتبه روح ترقی کرده و از قیود و تکلیفات رسمی و تعریفات اسمی خلاص یافته و تجرید و تفرید از کونین حاصل کرده و به دل و جان همه طالب جمال و جلال حق شده و بدان حضرت رسیده. و فرق میان قلندر و ملامتی و صوفی آنست که قلندر تفرید و تجرید کمال دارد و در تخریب عادت کوشد. و ملامتی آن بود که در کتم عبادات کوشد. و صوفی آن بود که اصلا دل او به خلق مشغول نشود. (کشاف ص ۵۶۵ - جهت مزید اطلاع ر.ك: عوارف المعارف باب نهم و

خطط مقریزی جزء چهارم ذیل عنوان «زوایه القلندریه» و تاریخ تصوف اسلام ص ۴۴۵ و حواشی نگارنده بر منطق الطیر عطار ص ۳۳۶)

۴۶- کبرویه - طرفداران ابوالجناّب نجم الدین کبری که از مشایخ کبار زمان خود بود و دارای مصنفات بسیار است که از مراجع معتبر این مسلک بشمار میرود. درباره او آورده اند که: ارباب رسایل و اصحاب فضایل از اهل تواریخ آورده اند که حضرت شیخ نجم الدین کبری با وجود آنکه نظر او کیمیای ولایت بود، در مدت عمر دوازده مرید بیش قبول نکرد اما همه اکابر جهان و یگانه رمان و مقتدای عالم و پیشوای ابنای آدم بودند، چون شیخ مجدالدین بغدادی، و شیخ سعدالدین حموی (مرشد عزیزالدین نسفی) و شیخ بابا کمال جندی و شیخ رضی الدین علی لالا و شیخ بهاء الدین زکریا و مولانا بهاء ولد بلخی که پدر مولانا جلال الدین رومی است و شیخ سیف الدین باختری و شیخ نجم الدین دایه و شیخ جمال الدین کیل و شیخ برهان الدین محقق ترمذی (شیخ و مراد مولانا بیش از شمس تبریزی) و غیرهم قدس الله ارواحهم که صیت کمالات این اشراف در آفاق و اطراف منتشر است. (مقدمه آلمانی فوایح الجمال ص ۴۴) - بنابراین پدر مولانا و شیخ و مربی اولیه او (محقق ترمذی) از تربیت شدگان نجم الدین کبری بوده اند. و او را مصنفات بسیارست که همه از مراجع معتبر این مسلک بشمار میرود و در این آثار نظرات خاصی از او مشهود است که شرح آنهمه درخور این وجیزه نیست. وی در سال ۵۴۵ متولد شد و در سال ۶۱۸ هنگام هجوم مغولان به قتل رسید.

۴۷- متجاهلیه - و آن فرقه ایست از متصوفه مبطله که لباس فاسقانه پوشند و افعال فسق کنند و گویند مراد ما دفع ریاست. (کشاف ص ۲۵۵)

۴۸- متکاسله - آن فرقه ایست از متصوفه مبطله. ایشان از مردم طعام خواهند و خورند، و از زندگان به همین فراغت شکم اکتفا کنند و این را توکل نامند، و کسب نکنند و از صدقات خورند. و از حکام که غالب اموال ایشان حرام است نیاز و هدیه گیرند، و از طعام حرام و مشتهب اجتناب نکنند، و به تأویل و عذر آن را حلال گویند. و باوجود این دعوی زهد و

تقوی و شیخی نمایند و این همه خلاف مسلمانی است. (کشاف ص ۱۲۵۷)

۴۹- محاسبیان - تولای محاسبیان بهابی عبدالله الحارث الاسد المحاسبی است (رض) سخن وی اندر تجرید توحید رود به صحت معاملات ظاهری و باطنی، و نادره مذهب وی آنست که رضا را از جمله مقامات نگوید و گوید آن از جمله احوال است. و این خلاف ابتدا وی کرد، آنگاه اهل خراسان این قول گرفتند. و عراقیان گفتند که رضا از جمله مقاماتست و این نهایت توکل است و تا امروز میان قوم این خلاف باقیست. (هجوی ص ۲۱۹ بعد)

۴۵- ملامتیه - گروهی از مشایخ طریق ملامت سپرده اند. و ملامت را اندر خلوص محبت تأثیری عظیم است و مشربی تمام و اهل حق مخصوصند به ملامت خلق از جمله عالم خاصه بزرگان این امت... و این اصلی قوی است اندر راه خدای عز و جل که هیچ آفت و حجاب نیست اندرین طریق صعب تر از آنکه کسی بخود معجب گردد. و اصل عجب از دو چیز خیزد: یکی از جاه خلق و مدح ایشان، و دیگر کردار کسی مر کسی را پسند افتد بروی مدح کنند بدان معجب شود... لاجرم ملامت خلق غذای دوستان حق است از آنچه اندر آن آثار قبولیست و مشرب اولیاء وی، که آن علامت قرب است. و همچنانکه همه خلق به قبول خلق خرم باشند ایشان به رد خلق خرم باشند. اما ملامت بر سه وجه است: یکی راست رفتن، و دیگر قصد کردن، و سه دیگر ترك کردن... بدان که ملامت اندرین طریقت آن شیخ زمانه خود ابو حمدون قصار نشر کرد. و وی را اندر حقیقت ملامت لطایف بسیارست. از او پرسیدند از ملامت؟ گفت: راه آن بر خلق دشوار است، اما طرفی بگویم: ترس قدریان و رجاء مرجیان صفت ملامتی بود. (هجوی باختصار از ص ۶۸ تا ۷۸) - صوفی ملامتی باید سلامت را ترك بگوید و تن به بلا یا در دهد و از خواری و تحقیری که از خلق می بیند نفس را ادب کند. (تاریخ تصوف اسلام ص ۴۴۵ - جهت مزید اطلاع رسك عوارف المعارف سهروردی باب هشتم و نهم و تصوف مهترین ص ۲۳ بعد و تاریخ تصوف اسلام ص ۱۸۷ بعد و ذیل کلمه ملامت در این کتاب.)

۳۱- مولویه - فرقه‌ای از صوفیان که سلسله خود را به مولانا جلال‌الدین بلخی میرسانند و هنوز هم در ترکیه و بخصوص در شهر قونیه خانقاه‌های رایج و دایری دارند و از جمله فرقی هستند که به صحبت پیش از سلوک اهمیت میدهند و به سماع و وجد سخت پای‌بندند.

۳۲- نقشبندیّه - تنها فرقه‌ای از فرق صوفیان‌اند که از طریق امام جعفر صادق علیه‌السلام و قاسم بن محمد بن ابی‌بکر و سلمان پارسی خرقه خود را بابوبکر صدیق و سپس رسول اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله و سلم میرسانند. و به همین جهت در میان اهل سنت و جماعت نفوذ بیشتری دارند و اغلب مشایخ و مریدان آنان منسوب به آن فرقه‌اند. نقشبندیّه به مراقبه و ذکر، خاصه ذکر خفی سخت‌پای‌بندند و اصول سلوک را بر آن نهاده‌اند. (جهت مزید اطلاع رک: المذهب‌السرمدیه فی مناقب نقشبندیّه)

۳۳- نوریّه - تولی نوریان به ابی‌الحسن احمد بن محمد نوری (رض) باشد و وی یکی از صدور علماء متصوف بود. و وی را اندر تصوف مذهبی پسندیده و قاعده‌ای گزیده است. قانون مذهبش تفضیل تصوف باشد بر فقر، و معاملاتش موافق جنید باشد. و از نوادر طریقت وی یکی آنست که اندر صحبت ایثار حق صاحب فرماید برحق خود و صحبت بی‌ایثار حرام دارد. و گوید صحبت مردرویشان را فریضه است و عزلت ناستوده. و ایثار صاحب بر صاحب هم فریضه است. (هجویری ص ۲۳۶ بعد و تاریخ تصوف اسلام ص ۴۴۸ بعد)

۳۴- واقفیه - فرقه‌ای از صوفیه مبطله‌اند می‌گویند که خدای تعالی را به معرفت نمی‌توان شناخت از و همه خلق عاجزند. (کشاف ص ۱۵۰۰) باین نکته باید توجه داشت که اسامی نامبرده فرقه‌های اصلی تصوف‌اند که بسیاری از آنها در طی تاریخ انشعابات یافته و به دسته‌های مختلف تقسیم شده‌اند مانند: اهل تمکین و اهل حال و اهل حق و اهل وحدت و غیره که هر کدام منسوب به یکی از فرق نامبرده‌اند. مانند مرجئه و متوکلیه و چند شعبه دیگر که از فرقه ملامتیه بشمار می‌روند. و یا صدیقیه و خواجگانیّه و مجددیه و خالديه که به فرقه نقشبندیّه منسوبند. از لحاظ سلسله خرقه

و نسبت آن بر رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم نیز بعضی از این فرق تقسیماتی یافته‌اند، مانند نقشبندیّه که از این لحاظ به سه دسته عمده تقسیم میشوند: اول دسته‌ای که سلسله آنها به مولای متقیان علیه السلام منتهی میشود و از او به فرزنداناش تا امام رضا علیه السلام میرسد و از او به معروف کرخی. دوم آنهایی که بوسیله حبیب عجمی به حسن بصری و از او به مولای متقیان می‌پیوندند. سوم سلسله شیخ عمر مرشد که از بایزید بسطامی به امام جعفر صادق علیه السلام و از او به قاسم بن محمد بن ابی بکر و از او به سلمان فارسی و از او به ابوبکر صدیق و سپس به حضرت رسول صلی الله علیه و آله و سلم میرسد (المواهب السرمديه ص ۷).

بنابر این در مطالعه آثار صوفیان به شعب بسیاری برخورد میشود که نامشان در اینجا ذکر نشده است چه آنان شعب متنوعی هستند که به یکی از این فرقه‌های نامبرده می‌پیوندند و جزء آن فرقه محسوب میشوند. جهت مزید اطلاع بر سلاسل صوفیان که تا این زمان موجودند در ک: سلسله صوفیه ایران تألیف نورالدین مدرسی چهاردهی.

چنانکه بارها اشاره شد پایه و اساس تصوّف اسلامی بر سنت رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و صحابه اولیّه و تابعین آنان و ائمه معصومین علیهم السلام نهاده شده. و صوفیان اولیه سخت میکوشیدند که با پیروی و تبعیت از آنان به تصفیه و تزکیه ظاهر و باطن خود پرداخته و با اعراض از جمیع مفاسد به مقصودی که داشتند برسند. ولذا در اوان کار موضوع این مکتب جز همان زهد و ورع و عدم توجه به زخارف دنیاوی و پیروی از فرامین الهی و سنت رسول (ص) چیز دیگری نبود. اما بمرور زمان، و گسترش روزافزون این نحوه تفکر، و اقبال خلاق از آن، باعث پیدا شدن خانقاه‌های فراوانی گردید که بوسیله واقفان باین طریقت اداره میشد، و بطوریکه گفته شد چه‌بسا که بارونق گرفتن این نحوه تفکر و اقبال خلاق از آن، خود علتی شد که جمعی سودجو از این گسترش سریع و بوجود آمدن خانقاه‌های روزافزون استفاده کرده و با تظاهر به امور مربوط باین

طریقت، خود را به‌زی درویشان درآورده و با خود آرایی و ریا و نفوذ در عوام الناس، باعث اخلال فراوان در این فرقه شدند و در نتیجه چنانکه ملاحظه شد باعث پیداشدن شعبات فراوانی گردیدند که صوفیان واقعی آنان را فرق مبطله یا ضاله نامیدند. و طالبان راستین را از مراجعه و پیوستن به آن شعبات نهی کردند.

در بین آثار صوفیان که اغلب به اینگونه انشعابات زمان خود اشاره کرده‌اند، رساله‌ای بسیار موجز و مختصر که از چند صفحه تجاوز نمی‌کند از ابوحفص نجم‌الدین عمر بن محمد بن اسماعیل بن لقمان نسفی معروف به مفتی الثقلین که از سال ۴۶۲ تا ۵۳۸ هجری می‌زیسته است باقی مانده بنام «فی مذهب التصوف و اهله». که نسخه‌ای از آن در کتابخانه ارزشمند مجلس شورای موجود است و حقاً راهنمایی بسیار ارزنده در شناخت شعب متنوع تصوف تا آن زمان است. نویسنده دانشمند این رساله کوشیده است که به فرقه‌های مختلف صوفیان زمان خود و کیفیت آراء و مقالات آنان بسیار موجز و مختصر و سخت راه نماینده اشاره نماید که در اینجا من این رساله پرارزش عیناً نقل می‌شود:

«نجم‌الدین عمر نسفی گفت: که بیاید دانست که تصوف چیست؟ و اهل تصوف کیست؟ و ایشان چند گروهند؟ بدان که تصوف پاکیزه گردانیدن دلست از دوستی غیر خدای عزوجل، و آراستن تن است به سنت‌های خاص پیغامبران و محمد رسول الله صله و علی آله اجمعین. بدان که اهل تصوف برگزیدگان حضرت خدای اند عزوجل، و روندگان سنت مصطفی اند صلی الله علیه و سلم. مگر درین زمان که ایشان دوازده فریق گشته‌اند، یازده فریق در راه بدعت و ضلالت می‌روند، و یک گروه بر راه راست می‌روند. اما آن یازده گروه که بر ضلالت‌اند نام‌های ایشان این است. حبیّه، اولیائیه، شمراخیّه، اباحیّه، حالیّه، حلولیه، حوریّه، واقفیه، متجاهله، متکاسله، الهامیه.

پس بیاید دانستن که روش هر گروهی چیست؟ و اعتقاد هر یک چیست؟ اما مذهب حبیّه آنست که گویند چون بنده بدرجه محبت خداوند

رسید، و خدای را عزوجل بدوستی گرفت، و از دوستی دیگران برید، قلم تکلیف از وی برخاست و خطاب عبادات از وی برداشته شد، و حرام بروی حلال شد، و ماندن نماز و روزه بروی روا شد. و این گروه عورت را نپوشند و این کفر محض است. و ایشان را بگفتار قتلوان شناخت، مگر بگردار. و زینهار که سالک راه حق از صحبت ایشان به پرهیزد تا در ورطه کفر نیفتد. اما مذهب اولیائیه آنست که گویند چون بنده بدرجه ولایت رسید، خطاب امر و نهی از او برخاست، و نیز گویند ولی فاضلتر از نبی. و نیز این کفر است و ضلالت. نعوذ بالله من ذلك.

اما مذهب شمر اخیه - آنست که گویند: چون صحبت قدیم شود، امر و نهی برخیزد. و چون به بانگ طبل و نای و سماع و دف خوش کردند، زنان مباح دانند، و گویند زنان ریاحین اند و بوئید گل مباح باشد. و ایشان قوم عبدالله شمر اخی اند که بصورت صلاح گرد اطراف عام میگردند و فساد می کنند و خون ایشان مباح است. اما مذهب اباحیه آنست که مارا ولایت بازداشتن خود نیست از معصیت، هر یکدیگر را چگونه باز داریم؟ امر معروف و نهی منکر بجای مانند، و مال های مردم و فروج ایشان حلال دارند، و گویند نه گفتن کفر است، و نه آزار حجاب راهست و ایشان بدترین خلق اند. اما مذهب حالیه آنست که ایشان رقص کردن و دست زدن و سماع کردن مباح دارند. و در میان سماع بیهوش شوند و حال آرند چنانکه در ایشان حرکت نماند و آنها که مرید ایشان باشند گویند شیخ را حال آورد و این خلاف سنت رسول است، و هرچه برخلاف سنت بود، بدعت بود و ضلالت بود.

اما مذهب حلوائیه آنست که گویند نظر بروی شاهد و زن صاحب جمال و پسر امرد حلالست. و در آن حال از شادی رقص کنند و گویند صفتی از صفات خدای تعالی عزوجل بر ما فرود آمد و مارا به آن معانقه حاصل آمد و این کفر محض است.

اما مذهب حوریه همچون مذهب حالیه گویند در حال بیهوشی

حوران بهشتی بیایند و ما را با ایشان وقاع و وطنی حاصل شود و چون بهوش آیند غسل آرند. اما مذهب واقفیه آنست که گویند خدای را عزوجل حق المعرفة نتوان شناخت و بنده از شناخت حقیقت وی عاجز است. و این بیت گویند:

ترا تودانی هرگز ترانداند کس ترانداند کس و تورا تودانی و بس
و این نیز ضلالت محض است. اما مذهب متکاسله آنست که ترك كسب کرده‌اند و روی به درها و دکان‌های مردمان آورده‌اند به‌درویزه و از رندگی به‌بندگی تن و شکم بس کرده‌اند و زکات اموال مردمان و ریم دست ایشان می‌خورند و این برخلاف سنت رسول است علیه‌السلام. اما مذهب متجاهله آنست که ایشان لباس فاسقان پوشیده‌اند و گویند مراد ما دفع ریاست از تن خویش. و این نیز ضلالت است.

اما مذهب الهامیه آنست که قومی‌اند از قرمطیان و دهریان. و ایشان از خواندن قرآن و آموختن علم روی گردانیده‌اند، و به متابعت کتب حکیمان و مبتدعان بس کرده و گویند قرآن حجاب راه راست و ابیات و اشعار حکما را قرآن طریقت نام نهاده باشند و عمر به آموختن آنها گذرانند و این همه ضلالت است و باطل.

اما مذهب آن فریق که حق‌اند آنست که ایشان متابعت کنند سنت رسول را علیه‌السلام و فریضه‌ها در وقت بگذارند، و از عشرت و رقص و سماع و شراب و شاهد احتراز کنند. و از لقمه حرام پرهیز کنند و به کسب مشغول باشند. و زندگانی و صحبت با اهل سنت و جماعت دارند و از صحبت بدان پرهیز کنند. و در میان خلق خود را ناماننده کنند و بار خلق بکشند، و بر کس بار خود ننهند، و اگر خلق ایشان را بشناسند از ایشان گریزان شوند. و بر مسلمانان رحم کنند، و با ایشان مدارا و مواسا کنند، و گناهان ایشان را از حق تعالی عفو خواهند، و مسلمانان را غیبت نکنند. و دنیا و آرایش و آسایش نخواهند، و سیرت نیک مردان و صالحان و تابعین روند. این قوم برحق‌اند، و دوستی ایشان دوستی خدای و رسول وی است. خدای تعالی صفت ایشان در قرآن ذکر کرده است: «اولئك الذين امتحن الله

قلوبهم للتقوى لهم مغفرة واجر عظيم.»

چون از حال اصحاب تصوف معلوم کردی باید که آن يك فریق را که برحق اند تعظیم کنی و متابعت کنی و با ایشان صحبت داری و از آن یازده فریق دیگر که اهل بدعت و ضلالت اند پرهیز کنی و در اهانت ایشان سعی بلیغ نمایی تا بوعده صاحب شریعت علیه السلام برسی که رسول علیه السلام فرموده است که: مَنْ أَهَانَ صَاحِبَ بَدْعَةٍ آمَنَهُ اللَّهُ تَعَالَى يَوْمَ الْقِيَامَةِ مِنَ الْفَرْعِ الْأَكْبَرِ.

سبب تألیف کتاب - هنگامی که به جمع آوری لغات، و تعبیرات مثنوی اشتغال داشتم، به بسیاری از کلمات و ترکیبات خاصی برخوردیم که از حد لغت و تعبیر فراتر بود، مانند کلمات خاص متخذ از قرآن مجید و احادیث و اخبار و یا اصطلاحات صوفیان و تعبیر و تفسیر خاصی که مولانا درباره آنها داشته است و نظایر آن که برای درک مفاهیم ابیات مثنوی می بایست هریک از آن انواع را علیحده ضبط کرد و به شرح و تفسیر آنها پرداخت. خوشبختانه در همان اوان استاد راهنمایم دانشمند ارجمند شادروان استاد بدیع الزمان فروزانفر، احادیث مثنوی را جمع آوری فرموده و با شرح و تفسیر کامل بصورت کتابی خاص و اثری بسیار ارجمند در دسترس طالبان اینگونه مطالب قرارداد. و از این شاگرد ناچیز خویش خواست تا در جمع آوری لغات قرآنی و اصطلاحات تصوف اقدام کنم و از محضر و مکتب آن دریای لایزال علم و معرفت در این باره مدد جویم، باشد که با عنایات الهی و تصرفات عالمانه استاد این کار بسامان گراید و برای درک مفاهیم ابیات این اثر عظیم النظیر مولانا اقدامی شده باشد. برای امتثال امر استاد از همان اوان ضمن ادامه فراهم آوردن لغات و تعبیرات خاص مثنوی، آنچه از کلمات الهی و اصطلاحات تصوف و اسامی خاص در شش دفتر مثنوی دیده میشد به مرور زمان جمع آوری کردم تا مگر با عنایات حق تعالی و راهنمایی استاد ارجمند بشرط وفای عمر آن جمله را نیز بصورت کتبی علیحده به خواستاران اینگونه مطالب عرضه کنم بمنه و کرمه.

بمرور زمان و پیشامدهای روزگار روز بروز در تهیه و تدوین و بمنصه ظهور رساندن امر استاد دل گرم تر و کوشاتر میشدم و به لزوم جمع آوری آن جمله، خاصه اصطلاحات تصوف ایقان بیشتری پیدا میکردم. خاصه در برخورد به آثار خارجیان و مستشرقانی که با متون تصوف سروکار داشتند و یا در تدوین و ترجمه این گونه آثار کمر همت بر میان بسته بودند، بیش از پیش مرا به اقدام باین امر تشویق و ترغیب میکرد. چون در مطالعه آثارشان روز بروز باین نکته بیشتر متوجه میشدم که جمع آوری این اصطلاحات که اغلب بعلمی خاص، بصورت رمز و ایما و یا بقول خودشان «اشاره» بیان شده است سخت ضروریست. چون در برخورد با دانشمندان چون هانری کربن فرانسوی H. Corbin و هلموت ریتز آلمانی H. Ritter و پرفسور آربری P. Arbery انگلیسی که عمر خود را در ترجمه آثار صوفیان و مطالعه مسائل تصوف صرف کرده بودند باین نکته متوجه شدم که درك واقعی بسیاری از این اصطلاحات برایشان تا حدی مشکل و متعسر است و چه بسا که همین مطلب باعث سوء تعبیر و لغزش‌هایی شده باشد که در بسیاری از آثار این زمره از محققان خارجی به چشم میخورد. مانند انتساب بسیاری از مسائل مورد طرح در تصوف اسلامی را به آثار افلاطون و بودا و نوافلاطونیان و کلیون و غیره، و یا انتساب بسیاری از افعال و اعمال صوفیان از قبیل چله‌نشینی و عزلت‌گزینی و ریاضات خاص آنان به مرتاضین هند و رهبانان مسیحی و سایر اقوام و مذاهب، که شاید بعلم تشابه احوال و مقامات سالکان به افعال و اقوال آنان دست داده است و بسیاری موارد دیگر که در آثار این محققین خارجی مشاهده میشود. اتفاقاً روزی این مسئله را با پرفسور آربری Arbery استاد گران‌قدر دانشگاه کمبریج که سرگرم ترجمه غزلیات مولانا بود در میان گذاشتم و مواردی از انحرافات موجود در آثار مستشرقین را در این باره با او نشان دادم، و او که حقاً دانشمندی ارجمند و صاحب بصیرت و اهل معرفت بود مرا بسیار تشویق کرد که در جمع‌آوری این اصطلاحات و شرح و تفسیر آن به زبان ساده روز ادامه دهم، باشد که در رفع این نقیصه اقدامی ناچیز

صورت گیرد و باعث رفع ابهام بسیاری از مسائل مورد طرح در مسلک پرارزش تصوف شود.

چنانکه در مقدمه این کتاب اشاره شد در اینجا باید باین نکته توجه داشت که تصوف از هنگامی که بصورت مسلک و فرقه‌ای خاص درآمد، بشهادت تاریخ، به علت برخوردی که با ظاهرپان و مخالفان خود پیدا کرد، با درگیری‌های بسیاری روبرو شد که اغلب به تکفیر و نفی بلد و آزار و اذیت و قتل و کشتار مشایخ این فرقه می‌انجامید. در نتیجه سالکان این طریقت ناگزیر متوجه شدند که بسیاری از مطالب و یا باصطلاح خودشان مکاشفات و مشاهدات عینی خود را که در طی سلوک با آن مواجه میشوند، اولاً با همه کس در میان نهند و از بیان احوال و مقاماتی که در طی سیر سلوک مشاهده می‌کنند خودداری کنند و ثانیاً به آنچه در این طریقت از کشف و ابانه و مشاهدات عینی و ظهور مظاهر و غیره برمیخورند جز با مشایخ و پیران طریقت خود با دیگری حتی با سالکان هم مسلک خود نیز سخنی نگویند.

به همین جهت یکی از شرائط اولیه مشایخ خانقاه‌ها با مریدان خود، خویشنداری و کتمان سر بود. و طالب مشتاق پس از آنکه مراد و شیخ پیشوای خود را برمیگزید و در خانقاه او منزل میکرد، نخستین مسئله‌ای که با آن روبرو میشد: اول امتحاناتی بود که از جانب شیخ از او بعمل می‌آمد، دوم توصیه‌های مکرر و شدیدی بود که از جانب شیخ خانقاه در باره خویشنداری و سکوت و کتمان سر باو میشد. چون در طی سلوک تربیت خاص این مسلک، سالک را حالات و مقاماتی نوظهور دست میداد و با مکاشفاتی روبرو میشد یا تجلیاتی را برای العین مشاهده میکرد که بیان آن برای کسانی که در این وادی نبودند، به هیچ وجه قابل درک نبود و در نتیجه اظهار آن مراتب باعث گرفتاریهای بسیار میشد که در تاریخ این قوم باید دید. و به همین علت همیشه به سالکان مبتدی توصیه میشد که هرگونه حال و مقامی را که در طی سلوک از طریق مکاشفه یا مشاهده بدان میرسند از همه کس مخفی دارند و فقط با شیخ در میان نهند تا با راهنماییهای

عارفانه او بد راه سلامت افتند و گرفتار القات شیطانی نگردند و به لغزش و انحراف دچار نشوند. و با اظهار آن گونه مطالب علت درگیری‌ها و گرفتاری‌های بسیار نگردند، چه عوام را به این گونه احوال و مقامات راه نیست و درك حقایق عرفان برایشان میسر نمی‌باشد. و بیان این مسائل ممکن است برای سالک موجب دردسرهای بسیار گردد و به تکفیر و نفسی بلد و ضرب و شتم و احیاناً قتل و نیستی او انجامد.

در مجلد پنجم مثنوی حکایتی است ذیل عنوان «حکایت آن شخصی که از ترس خویشتن را در خانه‌ای انداخت. رخ‌ها زرد چون زعفران، لب‌ها کبود چون نیل، دست لرزان چون برگ درخت. خداوند خانه پرسید: که خیر است چه واقعه‌ایست؟ گفت بیرون خر میگیرند بسخره. گفت: مبارک، خر می‌گیرند تو خر نیستی چه می‌ترسی؟ گفت: سخت به جد میگیرند و تمیز برخاسته است امروز ترسم مرا خر گیرند.»

| | |
|-----------------------------|---------------------------------|
| گفت خر گیرند کو خر جان عم | چون نه‌ای خر رو ترا زین چیست غم |
| گفت بس جدند و گرم اندر گرفت | گر خرم گیرند هم نبود شکفت |
| بهر خر گیری بر آوردند دست | جد جد، تمییر هم برخاستست |
| چونکه بی تمیزیان مان سرورند | صاحب خر را بجای خربرنند |

ج ۵ نی ص ۱۶۳ دفتر ۵ علا ص ۵۵

از این لحاظ در مثنوی و دیگر آثار صوفیان بسیار باین نکته بر میخوریم که مریدان صادق را به سکوت و کم حرفی و خویشتن داری و مامشات و کتمان سر خود از نااهلان بسیار توصیه کرده‌اند. چنانکه در قصه بازرگان و طوطی در دفتر اول مثنوی آمده است که طوطی رها شده از قفس، علت رهایی خود را چنین بیان میکند:

| | |
|-------------------------------|--------------------------------|
| گفت طوطی کو به فاعلم پند داد | که رها کن لطف آواز و داد |
| زانکه آواز ترا در بند کرد | خویشتن مرده پی این پند کرد |
| یعنی ای مطرب شده با عام و خاص | مرده شو چون من که تایی بی خلاص |
| دانه باشی، مرغکانت بر چینند | غنچه باشی کودکانت بر کنند |
| دانه پنهان کن بکلی دام شو | غنچه پنهان کن گیاه بام شو |

هر که داد او حسن خود را در مزاد
حیله‌ها و خشم‌ها و رشک‌ها
دفتر ۱ نی ص ۱۱۱ س ۱۸۳۵ ج ۱ علا ص ۴۸ س ۱۲
مولانا در مثنوی خود به سکوت و خاموشی بسیار توصیه کرده است.
چنانکه فرماید:

چند گاهی بی لب و بی گوش شو
چند گفתי نظم و نثر و راز فاش
دفتر ۵ نی ص ۱۳۷ س ۲۱۴۸ ج ۵ علا ص ۴۸۷ س ۲۵
وانگهان چون لب حریف نوش شو
امتحان را چند روزی گنگ باش
آنچه نامد در زبان و در بیان
آنچه نامد در کتاب و در خطاب
آشنا بگذار در کشتی نوح
دفتر ۳ نی ص ۴۷ س ۱۳۵۵ ج ۳ علا ص ۲۲۵ س ۲۱

در تاریخ تصوف و آثار مشایخ این فرقه مشاهده می‌کنیم که هر چه
زمان جلوتر میرفت، اصطلاحات آنان پیچیده‌تر و مرموزتر میشد و اغلب
بصورت رمز و ایما درمی‌آمد تا آنجا که درک مفاهیم بسیاری از آنها
بدون مطالعه مکرر آثار سخت ارزشمند آنان و غور و بررسی دقیق و یا
طی مراحل سلوك، امکان پذیر نیست. به همین جهت از همان اوان که به
دستور استاد راهنمای خود به جمع‌آوری و تهیه و تنظیم و شرح این
اصطلاحات مشغول شدم با اشکالات فراوان و موانع بسیاری مواجه شدم که
باعث کندی و مانع پیشرفت کار میشد تا آنجا که گاهی به انصراف از این
امر و اکتفاء به تحقیق تاریخ تصوف می‌انجامید. اما از آنجا که قرعه این
فال بنام این گمشده وادی حیرت زده شد، شبی از شب‌های سال ۱۳۴۱ شمسی
در واقعهای دیدم که در محضر سرور کاینات‌ام و کتابی چند را که تا آن
روزگار تهیه و تدوین کرده بودم به حضورشان تقدیم می‌کنم و حضرتش
با عنایتی خاص آنها را پذیرفته و به من امر فرمودند که «ازین پس همه همت
خود را صرف تهیه همین اصطلاحات کن تا تذکره‌ای برای آیندگان باشد.»
واز آنجا که در دوران پرماجرایی زندگانی خود، همیشه در گرفتاریها و

گیر و دارهای و شداید روزگار به عنایات حضرتش متوسل میشدم و اغلب در واقعهای از واقعات بهامداد این ذره ناچیز آمده و گره از کارهای فرو بسته ام می گشودند، این واقعه را که سخت در من مؤثر افتاد بفال نیک گرفتم و از آن پس جهت امثال امر مبارکش همه هم خود را صرف تهیه و تنظیم این کار که با مراحم و عنایات خاص حضرتش گره ها گشاده میشد و راهها هموار میگردید نمودم. تا پس از سالیان دراز بصورت مجلداتی چند به خواستاران اینگونه مطالب عرضه شود. و دوست ارجمند آقای علی اکبر زوار صاحب کتابخانه زوار که به تجدید چاپ آثار دیگر این ناچیز همت گماشته است بر این ناچیز منت نهاد و طبع و نشر این مجلدات را هم بعهده گرفت، باشد که بالطف خاص الهی و همت و پشت کار خاص ایشان بحلیه طبع آراسته گردد و در دسترس طالبان قرار گیرد و با همه نقص و کاستی که در آن مشاهده میشود دعای خیرشان فتوحی شود، تا به این بازمانده از طریق رستگاری عنایتی شود و بر سیاه نامه او قلم عفو کشند که:

از یک دعای یارب شب زنده دارها حاجت روا شوند هزاران هزارها اما طرز تنظیم و تدوین کتاب چنانست که در جمع آوری اصطلاحات صوفیان از قدیم ترین آثار موجود این طایفه تا قرن هفتم هجری که زمان زندگانی پربرکت مولانا و آثار گرانبهای او از جمله مثنوی معنوی اوست بسنده کردم. یعنی از کتاب الرعایه ابی عبدالله حارث محاسبی و قوت القلوب ابوطالب مکی شروع و به مثنوی معنوی مولانا رسانیدم و در این جمع آوری سعی کردم که پیوسته از پرارزش ترین متونی که مورد قبول مشایخ این مسلک است استفاده شود، مانند کشف المحجوب هجویری و رساله قشیریه و طبقات الصوفیه عبدالرحمان سلمی و اللمع و اسرار التوحید و آثار گرانبهای خواجه عبدالله انصاری و سهروردی و عین القضاة همدانی و امام محمد غزالی و ابن عربی و روزبهان و آثار سخت پرارزش نجم الدین کبری و مریدان بنامش چون باخزری و بهاء ولد پدر مولانا و سعد الدین حموی و مریدان آنان چون عزیز الدین نسفی و نجم الدین دایه و ده ها کتاب دیگر

از این قبیل.

و از آنجا که بسیاری از این اصطلاحات احتیاج به شرح و توضیح بیشتری داشت ناگزیر از کتبی چون منازل السائرین و صدمیدان و مصباح الهدایه و احیاناً از آثار مشایخ بنام قرون بعد از قرن هفتم چون جامی و دیگران استفاده شد. که اسامی آنان و آثارشان را در فهرست مآخذ این کتاب میتوان مشاهده کرد. و از آنجا که همه این اصطلاحات جز کلمه «ورع» از قرآن مجید مستفاد شده است، ناچار از بسیاری تفاسیر قرآن مجید چون تفسیر ابوالفتوح و کشف الاسرار و دهها تفسیر دیگری که صوفیان از خود پیادگار گذاشته‌اند نیز استفاده شد. و بدیهی است که از کتب تاریخ و تذکره‌ها خاصه کتبی که در شرح احوال و اقوال صوفیان نوشته شده است و کتب لغت و غیره و غیره نیز تا آنجا که ممکن بود مورد استفاده قرار گرفت. اما روش تحریر و بیان مطالب چنانست که اولاً ذیل هر اصطلاحی عین عباراتی را که پیشوایان این مسلک در آثار خود آورده‌اند، با آنکه بعضی که ذکر شد بسیاری از آنها صورت رمز و ایماء بخود گرفته است، بدون کم و کاست نقل نمودم. و سپس برای درک بیشتر مفاهیم بسیاری از اصطلاحات، ذیل عنوان اقوال مشایخ گفتار پیشوایان معروف این طایفه را تا آنجا که به ابانه و ظهور و شرح و بیان مطلب و روشن کردن موضوع کمک میکرد بیاوردم. پس از آن تحت عنوان حاصل کلام تا آنجا که امکان داشت به شرح و توضیح آنچه در نقل عبارات و کتب و اقوال مشایخ آورده شده بود پرداختم. بدیهی است که در این موارد سعی فراوان مبذول شد تا مطالب منقول از متون سلف با عباراتی بیان شود که روشن گر مطلب باشد و به زبان و عبارات قابل فهم امروز نزدیک باشد. و سرانجام ذیل عنوان «اما در مثنوی» کوشیدم که با نقل اشعار مثنوی آنچه را که مولانا در بیان هر اصطلاحی آورده است نقل کنم و تا آنجا که میسر بود شروحنی بر آن بنویسم، تا چه قبول افتد و چه در نظر آید، با آنکه در نقل عبارات و شرح اصطلاحات کوشش بسیار شد که جانب اختصار رعایت شود اما بعلت غموض و پیچیدگی بسیاری از اصطلاحات و تفصیل بیان مشایخ و انواع و اقسامی که در بعضی

از این اصطلاحات مشاهده میشود ناچار به شرح و توضیح بیشتری احتیاج بود و در نتیجه شرح شمه‌ای از آنها شامل صفحات بسیاری شد که در متون این مجلدات ملاحظه میفرمائید.

چنان‌ماند که مشیت الهی بر آن بوده است که روزگار این گم‌شده وادی معرفت باید در مطالعه آثار سلاسل صوفیان خاصه در آثار سر حلقه عارفان زمان مولانا جلال‌الدین بلخی و تحقیق و تفحص در دریای بیکران مثنوی معنوی او که بقول خودش: «اصول اصول دین در کشف اسرار و وصول یقین و فقه الله اکبر و شرع الله الاظهر و برهان الله الاظهر» است صرف شود. چه از سال ۱۳۱۴ شمسی که نوآموز محضر استادان دانشگاه تهران شدم و در حلقه درس استاد ارجمند مرحوم فروزان‌فر که به شرح اییات مثنوی می‌پرداخت حضور یافتم، با این اثر جاودانی آشنا شدم.

تقریرات فاضلانه استاد دانشمند و افادات علمی او در آن روزگار چنان در من اثر گذاشت که از همان زمان سخت‌شيفته و فریفته این اثر عظیم‌النظیر شدم که هیچ امری از امور مادی و معنوی جز مطالعه و غور و بررسی آن کتاب مرا اقناع نمیکرد. و پیوسته میکوشیدم که علاوه از کلاس درس رسمی استاد گاه و بیگاه از محضرش استفاده کنم تا به‌محل بسیاری از مشکلات مورد مطالعه خود نایل آیم. مراحم و تشویق و ترغیب او مرا بدان داشت که پس از گذراندن دوران دکتری زبان و ادبیات فارسی رساله مربوط به دکتری را نیز به تحقیق و مطالعه این اثر گرانبها اختصاص دهم. لذا از سال ۱۳۲۲ به جمع‌آوری لغات و تعبیرات مثنوی پرداختم که با مساعدت‌ها و راهنمایی‌های بی‌دریغ سخت‌فاضلانه علامه استاد دهخدا که حقاً سمت مرادی و پدری بر این ناچیز داشت بر چندین جلد بالغ آمد که ضمن انتشارات دانشگاه به چاپ رسید و یار دیگر به‌همت دوست ارجمند آقای اکبر زوار در نه جلد بحلیه طبع آراسته شد.

در همان ایام به‌تهیه و تنظیم اصطلاحات تصوف مثنوی نیز مشغول شدم که سرانجام چنانکه اشاره شد از سال ۱۳۴۱ شمسی به جمع‌آوری و شرح و تفسیر اصطلاحات کلی تصوف انجامید که از قدیم‌ترین اثر صوفیان شروع

و به‌مثنوی ختم شد. و به‌چندین مجلد بالغ آمد و قرار بود که درچندین سال پیش بحلیه آراسته گردد. اما پیش‌آمدهای روزگار آنرا بعهدہ تعویق می‌انداخت تا آنکه دوست ارجمند آقای زوار صاحب کتابخانه زوار که آثار دیگر این ناچیز را که مجدداً بچاپ رسانید، پیشنهاد کرد که مجلدات این اثر را نیز بحلیه طبع آراسته دارد و با همت و پشت کار خاص خود کمر همت بر میان بست تا با همه موانعی که درین روزگار در کار طبع و نشر وجود دارد چاپ این مجلدات را بسامان رساند و مرا مرهون مراحم دوستانه خود نماید، امید که با همه نقص و کاستی که دراین اثر ناچیز مشاهده میشود با عنایات لایزال حق موردقبول اهل نظر قرار گیرد و هرکجا سهو و اهمالی مشاهده کردند براین ناچیز منت نهند تا در رفع آن بشرط وفای عمر کوشا گردد. بمنه و کرمه.

دکتر سیدصادق گوهرین

پائیز ۱۳۶۱ شمسی

بخش: ج 1

از صفحه 1 تا صفحه 271 (معادل 271 صفحه)

بسم الله الرحمن الرحيم

آب

در آثار صوفیان بمعنی معرفت و فیض آمده است. و در مثنوی غیر از معانی لغوی آن گاهی اصطلاح شده است از فیض الهی و مدد غیبی که آن فیض، ذات جهان عارضی است. (نی ج ۸ ص ۱۶)

نور از دیوار تا خور میرود تو بدان خور و که در خور میرود
زین سپس بستان تو آب از آسمان چون ندیدی تو وفا در ناودان
ج ۳ نی ص ۳۲ س ۵۵۹ ج ۳ علا ص ۲۵۵ س ۲۸

گاهی هم بمعنی حقیقت روحانی (نی ج ۸ ص ۲۸۹) آمده است که صرف عبث و بیهوده آن باعث رکود ذوق و خشگی چشمه روحانی و معنوی باطن سالک میشود.

تا کنی مرغیر را حیر و سنی خویش را بد خو و خالی می کنی
متصل چون شد دلت با آن عدن هین بگو مهر اس از خالی شدن
امر قل زین آمدش کای راستین کم نخواهد شد بگو دریاست این
أنصتوا یعنی که آبت را بلاغ هین تلف کم کن که لب خشکست باغ
این سخن پایان ندارد ای پدر این سخن را ترک کن پایان نگر
ج ۵ نی ص ۲۵۴ س ۳۱۹۶ ج ۵ علا ص ۵۱۹ س ۱۵

آباء

افلاك را آبا و عناصر را امهات می نامند و از آنها موالید بوجود میاید یا متولد میشود. (مجموعه دوم شیخ اشراق ص ۱۸۷ حاشیه) این آبا و امهات

از عقل اول صادر شدند. (انسان کامل نسفی ص ۷۱) و بدان که آبا و امهات، یعنی افلاك و انجم که آباء اند و عناصر و طبایع که امهات اند اول و آخر ندارند. این چنین که هستند همیشه این چنین بوده اند و پیوسته خواهند این چنین بود. اما مرکبات که موالیدند، یعنی نبات و معدن و حیوان، اول و آخر دارند می آیند و میروند. اول مرکبات آنست که مرکب میشود و آخر مرکبات آنست که باز مفردات میشود. پس اول و آخر مرکبات مفردات اند، از مفردات می آیند و باز بمفردات باز میگردند. «منها خلقناکم و فیها نعیدکم و منها نخرجکم تارة اخرى» خود می رویند و خود میزایند و خود می باشند و خود باز میگردند. هر يك آنچه مالا بد ایشان است تا بکمال خود رسند.

(انسان کامل نسفی ص ۴۷۵ و نیز رسك ص ۱۶۳ و ۱۶۴ همان کتاب) بزعم قدما این آبا و امهات اساس و پایه حیات و زندگی و وجود در کره ارض اند. و بزعم صوفیان رابطه موالید با آباء و امهات رابطه کشش و جذب است کشش و جذبی عاشقانه، مولانا نیز در مثنوی این منظور را در ابیات دلکش زیر سخت عارفانه بیان کرده است.

| | |
|-----------------------------|------------------------------|
| جمله اجزای جهان زان حکم پیش | جفت جفت و عاشقان جفت خویش |
| هست هر جزوی ز عالم جفت خواه | راست همچون کهربا و برگ گاه |
| آسمان گوید زمین را مرحبا | با توام چون آهن و آهن ربا |
| آسمان مرد و زمین زن در خرد | هرچ آن انداخت این می پرورد |
| چون نماند گرمیش بفرستد او | چون نماند تری و نم بدهد او |
| برج خاکی خاک ارضی را مدد | برج آبی تریش اندر دمد |
| برج بادی ابر سوی او بسرد | تا بخارات و خم را برکشد |
| برج آتش گرمی خورشید ازو | همچو تابه سرخ ز آتش پشت و رو |
| هست سرگردان فلك اندر زمن | همچو مردان گرد مکسب بهر زن |
| وین زمین کدبانوئیها میکند | بر ولادات و رضاعش می تند |
| پس زمین و چرخ را دان هوشمند | چونکه کار هوشمندان می کنند |
| ج ۳ نی ص ۲۵۱ س ۴۴۵۱ | ج ۳ علا ص ۳۵۹ س ۴ |

آب آب

آبی که هر موجود زنده‌ای از آن بوجود می‌آید. چنانکه خداوند متعال فرماید «وجعلنا من الماء کل شی حی»^۱ شارحان مثنوی آنرا گاهی بمعنی ذات و هویت حق تفسیر کرده‌اند. (ش. م) و گاهی بمعنی ذات حق که عبارتست از روح. (اکبری دفتر سوم ص ۵۵) و جامی آنرا آبی میدانند که از بالای عرش جاریست و از آن به نفس‌الرحمن تعبیر می‌نماید. (نی ج ۸ ص ۳۴) - خدای تعالی که اولیاء الله قدرت و جان پالوده و مصفای خود را از او میدانند. (نی ج ۸ ص ۲۲۹) - ذات حق که اولیاء الله و کاملان طریقت و واصلان حقیقت قدرت تنزیه روح و ترقیه نفس را از او می‌یابند. (ش. م) - ذات حق و واجب‌الوجود که علت ایجاد هستی است.

| | |
|------------------------------|------------------------------|
| ما چو کشتی‌ها بهم بر می‌زنیم | تیره چشمیم و در آب روشنیم |
| ای تو در کشتی تن رفته بخواب | آب را دیدی نگر در آب آب |
| آب را آییست کومیرانندش | روح را روحیست کومیخواندش |
| ج ۳ نی ص ۷۲ س ۱۲۷۲ | ج ۳ علا ص ۲۲۵ س ۵ |
| آب چون پیکار کرد و شد نجس | تا چنان شد کآبر را رد کرد حس |
| حس پیردش باز در بحر صواب | تابشش از کرم آن آب آب |
| سال دیگر آمد او دامن‌کشان | هی کجا بودی بدریای خوشان |
| من نجس زینجا شدم پاک آمدم | بستم خلعت سوی خاک آمدم |
| هین بیاثید ای پلیدان سوی من | که گرفت از خوی یزدان خوی من |
| ج ۵ نی ص ۱۴ س ۲۵۵ | ج ۵ علا ص ۴۳۳ س ۲۴ |

آب حیات

در آثار صوفیان بصورت آب‌زندگی یا آب‌زندگانی و آب حیوان و آب خضر هم آمده‌است. آییست که بزعم قدما در ظلمات که در انتهای دنیای

۱- سوره مبارکه الانبیاء آیه شریفه ۳۱

مسکون جای دارد جار بست و هر کس از آن چشمه آب بنوشد عمر جاودانی خواهد یافت. و در اساطیر آمده است که ذوالقرنین^۱ برای یافتن آن چشمه به ظلمات رفت اما نتوانست بدان دست یابد، اما خضر^۲ پیغمبر که وزیر و پسر خاله او بود، و الیاس^۳ نبی که همراهش بودند آن چشمه را یافتند و از آبش نوشیده‌اند و عمر جاودان یافتند. و این افسانه علت مضامین بسیار در اشعار فارسی شده است. در اصطلاح صوفیان گاهی کنایه شده است از سرچشمه عشق و محبت که هر که از آن بچشد هرگز معدوم نگردد و فانی نشود. و نیز اشارت بدهان معشوقست. (کشاف) و گاهی بمعنی ذات و حقیقت اشیاء آمده است که عالم و آدم بنور او منورند. (مصطلحات عرفا ص ۱ و ۲) وجود مطلق و تعین اول را گویند و بر مجلای تجلیات حق هم اطلاق نمایند (مرآة العشاق) - جهان تاریک جسم است و آب حیات علم است. (افسان کامل نسفی ص ۶۶) - عطار در قصه سکندر و وفات او همین معنی را از آب حیوان استنباط کرده است.

دگر آن آب حیوان را که جستی
تفکر کن مده خود را بسی پیچ
اگر آن علم ننماید بصورت
مخور غم ای پسر تو نیز بسیار
اگر بر جان تو تابنده گردد
اگر تو راه علم و عین دانسی

اگر چه این زمان زودست سستی
که آن علم رزین است و دگر هیچ
بود آن آب حیوان بی کدورت
که هست آن آب علم و کشف اسرار
دلت کونین را بیننده گردد
تسراست آب زندگانی
(الهی نامه ص ۲۱۸)

نسفی در این باره تعبیر جالبی دارد، از این قرار: حالیا بنقد بدان که

۱- جهت اطلاع از قصه ذوالقرنین و آب حیات: رسك: ابن اثیر ج ۱ ص ۱۵۹ و بلعمی ص ۲۱۶ و حبیب السیر ص ۴۲ ج ۱ و جویری ص ۲۲۹ و ثعلبی ص ۲۵۲ و قصص من القرآن ۱۶۲ و حیات القلوب ج ۱ ص ۱۵۷ و ثابوری ص ۳۳۸

۲- جهت اطلاع بر احوال خضر و آب حیات. رسك: طبری ج ۱ ص ۱۸۸ و ابن اثیر ج ۱ ص ۶۲ و اخبار الدول قرمانی در حاشیه ابن اثیر ج ۱ ص ۹۲

۳- جهت اطلاع بر احوال الیاس پیغمبر - رسك: ابن اثیر ج ۱ ص ۸۲ و بلعمی ص ۱۷۵ و اخبار الدول قرمانی ص ۱۱۳ در حاشیه ابن اثیر ج ۱

ملکوت دریای نور است و ملک دریای ظلمت است. و این دریای نور آب حیات است و در ظلمت است. باز این دریای نور به نسبت دریای ظلمت است با دریای علم و حکمت، و علم و حکمت آب حیات است و در ظلمت است و همچنین به نسبت آب حیات چهار مرتبه دارد بلکه زیادت. اسکندر باید که در ظلمات رود و از ظلمات بگذرد و بآب حیات رسد.

ای درویش چند گاه هست که می‌شنوی که آب حیات در ظلمات است و نمی‌دانی که آب حیات چیست و ظلمات کدام است؟ بعضی از سالکان می‌گویند که ما باین دریای نور رسیدیم و این دریای نور را دیدیم. نوری بود نامحدود و نامتناهی و بحری بود بی پایان و بی کران. حیات و علم و قدرت و ارادت موجودات از این نور است، بینائی و شنوایی و گویائی و گیرائی و روائی موجودات از این نور است، طبیعت و خاصیت و فعل موجودات از این نور است، بلکه خود همه این نور است. و دریای ظلمت حافظ و جامع این نور است، و مشکاة و قایه این نور است و مظهر صفات این است.... این دریای نور را آباء گویند و این دریای ظلمت را امهات می‌خوانند و این آباء و امهات هست در گردن خود آورده‌اند و یکدیگر را در بر گرفته‌اند «مرج البحرین يلتقيان بينهما برزخ لا یبغیان» (انسان کامل نسفی ص ۱۶۳)

۱- در مثنوی گاهی بمعنی سیر باطنی سالک و احوالی که بر او می‌گذرد چون محو و سکر و فنا و امثال آنست که با سیر بیرونی و ظاهری که قول و فعل باشد بسیار فرق دارد.

| | |
|-------------------------------|-----------------------------|
| سیر بیرونست قول و فعل ما | سیر باطن هست بالای سما |
| حس خشکی دید کز خشکی بزاد | عینی جان پای در دریا نهاد |
| سیر جسم خشک بر خشکی فتاد | سر جان پا در دل دریا نهاد |
| چونکه عمر اندر ره خشکی گذشت | گاه کوه و گاه دریا گاه دشت |
| آب حیوان از کجا خواهی تو یافت | موج دریا را کجا خواهی شکافت |
| موج خاکی وهم و فهم و فکر ماست | موج آبی محو و سکرست و فناست |

- تا درین سکری از آن سکری تو دور ج ۱ نی ص ۳۶ س ۵۷۵
تا درین مستی، از آن جامی تو کور ج ۱ علا ص ۱۵ س ۱۷
- ذوق خنده دیده‌ای ای خیره خند خنده‌ها در گریه‌ها آمد کتیم
گنج در ویرانه‌ها جوای سلیم ذوق در غم‌هاست پی‌گم کرده‌اند
آب حیوان را بظلمت برده‌اند بازگونه نعل در ره تارباط
- چشم‌ها را چارکن در احتیاط ج ۶ نی ص ۳۶۳ س ۱۵۸۴
ج ۶ علا ص ۵۹۵ س ۲
- ۲- علم لدنی که بکاملی چون خضر (نی ج ۸ ص ۵) و آصف برخیا مشاور و وزیر سلیمان نبی داده شد چنانکه در قرآن کریم درباره خضر که راهنمای موسی علیه‌السلام شد فرماید فوجدنا عبداً من عبادنا آتیناه رحمة من عندنا وعلّمناه من لدنا علماً. (سوره مبارکه الکهف آیه ۶۵) و درباره آصف فرماید «وقال الذی عنده علم من الکتاب انا آتیک به قبل ان یرتد الیک طرفک»^۱ (سوره مبارکه النمل آیه شریفه ۴۵)
- پس کریم آنست کو خود را دهد آب حیوانی که ماند تا ابد
باقیات الصالحات آمد کریم رسته از صد آفت و اخطار و بیم
- ج ۳ نی ص ۴ س ۳۳ ج ۳ علا ص ۱۹۴ س ۱
- ۳- وجود معشوق یا مراد واصل که دافع هرگونه جهل و نادانی که مایه مرگ و عدم و نیستی است می‌باشد.
- ترك آن کردیم کو در جستجوست تا که پیش از مرگ بیند روی دوست
تا رهد از مرگ تا یابد نجات زانکه دید دوستت آب حیات
- ج ۳ نی ص ۲۶۴ س ۴۶۵ ج ۳ علا ص ۳۱۴ س ۲۷
- ۴- سخنان اولیاءالله و مردان کامل و صاحب باآنان که باعث رفع جهل و نادانی مرید و ازدیاد علم و معرفت و یقین او میشود و از آنجا که

۱- جهت اطلاع بر حکایت اول ر.ک: تفسیر ابوالفتوح ج ۶ ص ۲۴۹ و تفسیر کبیر امام فخر ج ۵ ص ۲۳۷ - و حکایت دوم ر.ک: جویری و ثعلبی و جزائری ذیل حکایت سلیمان و آصف برخیا.

صوفیان از حیاة طیّبه^۱ تعبیر به عام و معرفت و یقین می نمایند هم نشنی و مصاحبت با اولیاء الله و مردان کامل باعث حصول این حیاة شده و آن را برای مرید زندگی بخش میدانند

وقت تنگ و میرود آب فراخ
شهره کاریزیست پر آب حیات
آب خضر از جوی نطق اولیا
گرنبینی آب کورانه بفن
چون شنیدی کاندیرین جو آب هست
جو فرو برمشك آب اندیش را
ج ۳ نی ص ۲۶۴ س ۴۳۰۰
پیش از آن کز هجر گردی شاخ شاخ
آب کش تا بر دمد از تو نبات
می خوریم ای تشنه غافل بیا
سوی جو آور سبو در جوی زن
کور را تقلید بایسد کار بست
تا گران بینی تو مشك خویش را
ج ۳ علا ص ۲۵۶ س ۲۵

۵- عشق و محبت الهی که به کاملان و واصلان چون به مرحله فنا فی الله رسند زندگانی جاوید بخشد تا بمقام بقاء بالله ارتقاء یابند.

پیش آب زندگانی کس نمرد
آب حیوان قبله جان دوستان
مرگ آشامان ز عشقش زنده اند
آب عشق تو چوما را دست داد
ز آب حیوان هست هر جان رانوی
هر دمی مرگی وحشری دادیم
ج ۵ نی ص ۲۶۸ س ۴۲۱۹
(ش. م و نی ج ۸ ص ۳۵۶)
پیش آبت آب حیوانست دُرد
ز آب باشد سبز و خندان بوستان
دل ز جان و آب جان بر کنده اند
آب حیوان شد به پیش ما کساد
لیك آب آب حیوانی توییسی
تا بدیدم دستبرد آن کرم
ج ۵ علا ص ۵۴۸ س ۲۶

آب حیوان

ر-ك: آب حیات

آب خضر

ر-ك: آب حیات

۱- من عمل صالحاً من ذکر او اتى وهو مؤمن فلنحییه حیوة طیبه (سوره مبارکه النحل آیه شریفه ۹۷)

آب زندگی

در مثنوی بمعنی مطلق عشق و محبت آمده است که تا سالک بدان مقام نرسد از جهل و نادانی، و عوامل بی حد و حصر نفس نرهد، و بعلم و نور باقی که باعث و علت حیات ابدیست دست نیابد.

| | |
|------------------------------|-----------------------------|
| با که گویم در همه ده زنده کو | سوی آب زندگی پوینده کو |
| تو به یک خواری گریزانی ز عشق | تو بجز نامی چه میدانی ز عشق |
| عشق را صد ناز و استکبار هست | عشق با صد ناز می آید بدست |
| عشق چون وافیست وافی میخرد | در حریف بی وفا می ننگرد |
| ج ۵ نی ص ۷۳ س ۱۱۶۲ | ج ۵ نی ص ۴۶۵ س ۵ |
| رک: آب حیات | |

آخر زمان

غرض از این دوران نزدیک شدن به قیامت و روز محشر است که در مسندات و احادیث از کیفیت آن دوران و اتفاقاتی که در آن هنگام پیش می آید بنام «إِشْرَاطُ السَّاعَةِ» بسیار سخن گفته اند. و احادیث و اخبار فراوانی از رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و ائمه اطهار علیهم السلام آورده اند که دال بر کیفیت اوضاع و احوال مسلمانان در آن هنگام است که بمختصری از آن در اینجا اشاره میشود. «آخر زمان به قسمتی از دوران تاریخ بشر اطلاق میشود که در آن روزگار سراسر زمین را جور و فساد فراگیرد، و داناتی کم شود و نادانی فراوان. دانشمندان ناچیز شوند، و خوانندگان و اهل لهو و لعب بسیار. شعر و شاعری رواج گیرد و شعرا فراوان شوند. و جور و فساد بحدی شود که مردان بمردان اکتفا کنند، و زنان به زنان. خیانت جای امانت را گیرد، و خلق ظالمان و فاجران و یاران آنها را مساعدت و یاری کنند.

روزگاری که خارجها در همه جا پراکنده شود، و بر خلق سلاطین جابر و حکم گزاران فاسق حکومت کنند. توانگر بخیل، و عالم راغب مال،

و توانگری و فقر دروغزن گردد. پیران فاجر، و کودکان وقیح، و زنان سخت آراسته و بی بندوبار گردند. در این زمان صداها بلند گردد و اجتماعات بهرج و مرج گراید، دروغ حدیث روزانه شود، و غیبت و هتک حرمت و حرام خواری کاری عادی بشمار آید. پیران به جوانان و اطفال رحم نکنند، و جوانان احترام پیران نگاه ندارند. مردان از زنانشان اطاعت کنند، و اولادان بوالدین خویش شتم و بدگویی و پرده‌درایی روا دارند. رحمت اکابر کم شود، و حیاء اصغر کمتر. اولاد پدرش را سب و لعن کند، و بر برادرانش حسد ورزد.

مردان بلباس زینت زنان در آیند، و زنان بلباس وزینت مردان. شرم و حیا و عفت و عصمت از میان زنان رخت بر بندد، و مانند مردان به مراکب سوار شوند و از هیچ فساد و تباهی فرو گزار نکنند. کبر در قلوب نشیند و معرفت رخت بر بندد. دنیا را بر آخرت برگزینند، و مال و ثروت را برایمان و ورع و انسانیت مرجح شمرند. مؤمن ذلیل و منافق عزیز شود. هرج و مرج فراوان گردد، و خلق قرآن و حدیث و مواعظ اولیا را پس پشت‌نهند. مؤمنان انواع و اقسام رنج‌ها و استخفاف‌ها بینند، و فاجران مورد تکریم قرار گیرند. مردمان آن زمان صورتشان چون روی آدمیست و قلوبشان قلوب شیاطین. کلامشان ظاهراً شیرین‌تر از عسل است و دلشان تلخ‌تر از تلخی حنظل. (باختصار از کتاب المبین ج ۱ ص ۳۶ و ۳۷) - شیعیان در ظهور حضرت قائم علیه‌السلام و کیفیت زمان ظهور به نکاتی از این قبیل اشارت کرده‌اند که به بعضی از آنها ذیل کلمه مهدی اشارت شده است.

ر - ک: مهدی

اما صوفیان علاوه بر مطالب بالا که بسیار مختصر بر گزار شد گویند که: «خبر پیغمبرست علیه‌السلام که به آخر الزمان دو چیز عزیز گردد: لقمه حلال، و دوستی خدای، تعالی» (شرح تعرف، ج ۲ ص ۶۸). و نیز گفته است: «روزگاری آید بر امتان من که مؤمن در میان خلق نتوان بودن و سلامت آن گامیابد، تا دین خود بنگیرد و از این گوشه در آن گوشه، و از این غار در آن غار نگرزد سلامت نیابد (عبادی ص ۱۵۹). - رسول

علیه السلام گفت «بیرون آیند در آخر الزمان گروهی که ایشان ازمنند و من ازایشان، وعامه ایشان اولیای خدای، عزوجل باشند. گفتند: یا رسول الله، هیچ نشانی باشد ایشان را؟ گفت: باشد، نه علم بسیار باشد ایشان را، و نه نیز قرآن دانند. بیاموزند قرآن را بزرگی یعنی پیرآموز باشند، و کتاب خدای، عزوجل می آموزند بحیله، ازبس حلاوت که ایشان را در قرآن خواندن باشد، وایمان و سنت دردلهای ایشان چنان بود که کوههای بیخ آور سرافراشته. خدای عز وجل برانگیزد ایشان را به بشارت، و بفرستد بمردمان ایشان را به بشارت دادن، و بهره ایشان در آن باشند خدای تعالی بدان ازایشان خشنود باشد. (مفتاح النجاة ص ۱۷۲) - و نسفی گوید: ای درویش چون آخر زمان شود. اولیاء الله و اوتاد و ابدال کم شوند و از محنت روزگار محو گردند آنگاه قطب تنها باشد. چون قطب ازین عالم برود و دیگری نباشد که بجای وی نشیند عالم برافتد.

(انسان کامل نسفی ص ۳۱۸)

موضوع آخر الزمان و کیفیت آن مفصل است جهت مزید اطلاع ر.ک صحیح بخاری ج ۴ ص ۱۴۱ و صحیح مسلم ج ۸ ص ۶۵ ذیل عنوان «الفتن وإشراط الساعة». و کتاب المبین ج ۲ ص ۱۳۵ تا ۱۸۸ و ص ۲۵۳ تا ۲۵۸ و تاریخ طبری ج ۱ ص ۵ تا ۱۵ و مفتاح النجاة ص ۱۲۶ تا ۱۳۵ و عوارف المعارف ص ۴۲۲ و جلد سیزدهم از بحار الانوار شیخ محمد باقر مجلسی، و الزام الناصب شیخ علی یزدی حایری.

در مثنوی هم این کلمه بهمان معانی اهل شرع آمده است و بعضی از شارحان مثنوی آن را کنایه دانسته اند از انتهای سفر روحانی و سیر الی الله.

(ش. م. نی ج ۷ ص ۴۲)

مرده این عالم وزنده خدا
تا رهی در دامن آخر زمان
ج ۱ علا ۱۱ س ۲۵

برفزوده خویش بر پیشینیان
فعلها و مکرها آموخته

سایه یزدان بود بنده خدا
دامن او گیر زوتر بی گمان
ج ۱ نی ص ۲۷ س ۴۲۳
زوبعان زیرك آخر زمان
حیله آموزان جگرها سوخته

| | |
|---|--|
| <p>باد داده کان بود اکسیر سود راه آن باشد که پیش آید شهی نه به مخزن‌ها و لشکر شه شود همچو عز ملك دین احمدی ج ۲ علا ص ۱۷۶ س ۲۵</p> | <p>صبر و ایثار و سخای نفس و وجود فکر آن باشد که بگشاید رهی شاه آن باشد که از خود شه بود تا بماند شاهی او سرمندی ج ۲ ص ۴۲۷ س ۳۲۵۴</p> |
|---|--|

آداب

جمع ادب بمعنی رسوم. (لغت‌نامه) - در اینجا غرض اعمال و رسوم نیست که سالک باید در طی سلوک انجام دهد و این آداب شامل جمیع امور زندگی سالک می‌شد که رعایت آن برای طی طریقت و رسیدن به حقیقت ضروری بنظر می‌رسید. مانند آداب طهارت، نماز، روزه، طعام، لباس، آداب و رسوم مرید و شیخ و بالعکس، آداب خانقاه و صحبت و سفر و غیره که ذیل هریک از این کلمات بدان اشاره خواهد شد، و کمتر کتابی در این فن دیده می‌شود که مؤلف فصلی علی‌حده برای این موضوع تعیین نکرده باشد. و ظاهراً صوفیان کوشیده‌اند که برای جلوگیری از اعتراض ظاهریان آداب شرع را با توضیحات و دستورالعمل‌های بیشتری مراعات نمایند.

در شریعت اعمال هر مسلمان را ادبی خاصست که صاحب بحر الفوائد بطور مختصر بدان اشارت کرده است. (ر. لک، بحر الفوائد ص ۲۱۹ تا ۲۴۷) اما در آداب سالک و کیفیت آن صوفیان بسیار سخن رانده‌اند و از جماعه صاحب نفائس الفنون بیست و دو ادب برای سالک یاد کرده است که بسیار مختصر بدان اشارت می‌شود: «ادب اول آنستکه [سالک] تا تواند باحق تعالی در سؤال رحمت و مغفرت و عدم تعذیب و معصیت خطاب بامرو نهی اقدام ننماید. دوم اصغاء کلام الهی بر آنوجه کند که هرگاه بر زبان او یا غیری جاری گردد، آنرا در متکلم حقیقی سماع کند. سیم نفس خود را در ظهور آثار نعمت الهی مخفی سازد. چهارم اگر بر ستری از اسرار

ربوبیت و قوف یابد، افشاء آن بهیچوجه جایز نشمرد. پنجم اوقات سؤال و دعا و سکوت را رعایت کند. ششم همچنانکه حق تعالی را پیوسته بر جمیع احوال خود ظاهر و مطلع بیند، رسول صلی الله علیه و آله را نیز بر ظاهر و باطن خود مطلع و حاضر داند.

هفتم آنکه در خواطر خود مجال ندهد که هیچ آفریده را آن کمال منزلت و علو مرتبتی که او را بود ممکن باشد. هشتم در متابعت سنت او غایت جهد مبذول دارد و اهمال در آن جایز نشمرد. نهم هر که بدو نسبت دارد بصورت یامعنی، همچو سادات و علما و مشایخ که ورثه علم اویند همراه برای محبت او دوست دارد، و تعظیم و احترامشان واجب داند. دهم اعتقاد بشیخ چنان کند که در تربیت و ارشاد و تأدیب و تهذیب از او کاملتر در عصر او دیگری نیست. یازدهم بر ملازمت صحبت شیخ، عزیمت خود را ثابت دارد و از رد و تبعید شیخ مر او را برنگردد. دوازدهم آنکه تسلیم تصرفات او گردد و بهره چه فرماید منقاد و راضی گردد. و بهیچوجه ظاهراً و باطناً در خود مجال اعتراضات بر تصرفات شیخ ندهد. سیزدهم بکلی سلب اختیار خود کند چنانکه در هیچ امری از امور دینی و دنیوی بی مراجعت بارادت شیخ شروع ننماید، چنانکه نخورد و نیاشامد و نپوشد و نخسبد و ندهد الا باجازت او. چهاردهم در کشف واقعات اگر در خواب بود یا بیداری با علم شیخ رجوع کند.

پانزدهم پیوسته منتظر و مترصد آن باشد که بر لفظ شیخ چه می رود و زبان او را واسطه کلام حق داند. شانزدهم در صحبت شیخ آواز بلند نکند. هفدهم نفس خود را از تبسط منع کند و باشیخ بفعل یا بقول طریق مباحثت نسپرد. هجدهم چون خواهد باشیخ از مهمات دینی یا دنیوی سخنی گوید نخست از حال شیخ معلوم کند تا فراغت سماع کلام او را دارد یا نه. نوزدهم حد مرتبه خود نگاهدارد و در چیزی که نه مقام او بود و نه حال او سخن نگوید. بیستم هر حال را که شیخ آنرا پنهان دارد از کرامات و واقعات و غیر آن، چون بدان اطلاع یابد باید افشای آن نکند. بیست و یکم آنکه اسرار خود از شیخ مخفی ندارد. بیست و دوم هر چه از

شیخ نقل کند بقدر فهم مستمع کند و سخنی که در آن غموضی و دقتی باشد و شنونده از آن مراد قائل را در نیابد نگوید. (نفایس الفنون ج ۲ ص ۷ تا ۱۵ و مصباح الهدایه ص ۲۱۸ تا ۲۲۶)

عزیزالدین نسفی ذیل عنوان «در بیان آداب تصوف» مطالبی جالب ذکر کرده است که مختصر آن از این قرار است: «بدان که ادب اول آنستکه پیوسته با وضو باشد، و هر نوبت که وضو سازد دو رکعت نماز شکر وضو بگذارد. ادب دوم باید که پیوسته سجاده باخود دارد، و بهر جا که رسد اول دو رکعت نماز گذارد آنگاه بنشیند. ادب سوم آنستکه اوقات شب و روز را قسمت کند یعنی هر وقتی را وردی معین کند. ورد عبادت، ورد غذا، ورد خواب. ادب چهارم نماز تهجد است یعنی در نیمه آخر شب دوازده رکعت نماز گذارد آنگاه نماز وتر سه رکعت گذارد. ادب پنجم ادب اوراد نماز صبح است. ادب ششم نماز چاشت است. چون آفتاب برآید دو رکعت نماز اشراق گذارد، و اوراد نماز صبح تمام بخواند تا آنگاه که آفتاب برآید آنگاه برخیزد و دوازده رکعت نماز چاشت بگذارد. آنگاه بکاری که خواهد مشغول شود. ادب هفتم نماز اوایین است یعنی میان نماز شام و نماز خفتن. دوازده رکعت نماز بگذارد بغیر از دو رکعت سنت نماز شام. و این وقت را هم بغایت عزیز داشته‌اند اول روز و اول شب. ادب هشتم سفر گردنست (ر-ک ذیل کلمه سفر).

(انسان کامل نسفی، ص ۱۲۵ و ۱۲۱).

امام محمد غزالی در رساله «الادب فی الدین» ذیل آداب صوفی آورده است «صوفی باید کم اشاره و تارك شطح در عبارت باشد، تمسك بعلم شریعت کند و باخلق بصورت جد رفتار نماید و از استیحاş با آنان اعراض نماید. ترك شهرت لباس و تجمل ظاهری گوید و استشعار بر توکل نماید. فقر را اختیار کند و دائم الذکر باشد. کتمان محبت و حسن معاشرت در مصاحبت و چشم پوشی از لغزش خالق و ترك دوستی با زنان و دوام درس قرآن از ضروریات آداب صوفی است. (ترجمه از الادب فی الدین که در صفحه ۴۵ از رساله الجواهر الغوالی من رسائل الامام حجة الاسلام غزالی

در مصر بطبع رسیده است).

«در میان صوفیان رعایت ادب بر جمله امور مقدم است و نمی بینی که حق تعالی اهل ادب را چگونه مدح می گوید و شرف محل ایشان را بیان می کند. «ان الذين يغضون اصواتهم عند رسول الله اولئك الذين امتحن الله قلوبهم لتتقوى لهم مغفرة واجر عظیم.»^۱ و گفته اند کل تصوف ادب است. هر وقتی را ادبی، هر مقامی را ادبی و هر حالی را ادبی. هر که این آداب را ملازمت نماید بدرجه مردان رسد و هر که این آداب محروم گردد از کمال قربت بغایت دور شود و از امید قبول مردود. و گفته اند هر که از ادب محروم گردد از جمیع خیرات محروم شود. وقیل «مَنْ لَمْ يَتَأَدَّبْ لِلْوَقْتِ فَوَقْتُهُ مَقْتٌ.»

اهل ادب سه طبقه اند: اهل دنیا اند، اهل دین، و اهل خصوص. اما اهل دنیا اکثر ادب ایشان فصاحت و بلاغت و حفظ علوم و اخبار ملوک و اشعار عربست. اما اهل دین اکثر آداب ایشان باوجود این علوم ریاضت نفس و تأدیب جوارح و تهذیب طبع و حفظ حدود دین و ترك شهوات و شبهات و مسارعت خیرات. و اما اهل خصوص ادب ایشان بعد از آداب این دو طایفه، حفظ دل و رعایت سر و علانیه را با سر راست داشتن است. و فضیلت مریدان بر یکدیگر بعمل است. آنرا که عمل بیشتر او افضل و پیش قدم تر. و فضیلت متوسطان بآداب است. و فضیلت عارفان بهمت است.

تصوف به جمله آدابست که هر وقتی و مقامی و حالی را ادبی بود. هر که ملازمت آداب اوقات کند، بدرجت مردان رسد. و هر که آداب ضایع کند، او دور باشد از پندار بنزدیکی و مردود باشد از گمان بردن بقبول حق.

جهت اطلاع بیشتر از کیفیت آداب صوفیان رسد: کتاب الرعایه ص ۳۲۴ تا ۳۳۲ و شرح تعرف ج ۲ ص ۱۸۳ ببعده واللمع ص ۱۴۱ تا ص ۲۱۱ و رساله قشیریه ص ۱۸۵ و صوفی نامه ص ۱۳۵ تا ۲۵۴ و احیاء علوم الدین ج ۲ ص ۲ تا ۲۷۶ و عوارف المعارف ص ۲۸۱ تا ۴۴۳ و انسان کامل نسفی ص

۱۲۵ تا ۱۳۱ و مصباح الهدایه ص ۲۵۳ تا ۲۸۱ و اورداد الاحباب ص ۴۶ تا ۳۳۹ و نیز ريك ذیل کلمات ادب و شیخ و سفر و خانقاه و مرید و مراد در این کتاب

در جمع مشایخ صوفیان به کاملانی برمیخوریم که باین آداب و تقید بدان چندان اعتقادی نداشتند و شاید آنرا از ضروریات هم نمی‌شمردند از جمله ابوالحسن نوری گوید: «تصوف نه رسوم است و نه علوم لیکن اخلاقی است یعنی اگر رسم بودی بمجاهده بدست آمدی و اگر علم بودی به تعلیم حاصل شدی بلکه اخلاقیست که «تخلقوا باخلاق الله» و به خلق خدای بیرون آمدن نه به رسوم دست دهد نه به علوم.»

(تذکرة الاولیاء ج ۲ ص ۵۴)

و در اسرار التوحید آمده است که «شیخ ما گفت این است و جز این نیست و این بر ناخنی بر توان نوشت که «إَذْبَحِ النَّفْسَ وَالْأَفْلا تَشْغَلُ بِشُرْهَاتِ الصَّوْفِيَةِ» (اسرار التوحید ص ۲۳۸). این دسته از مشایخ اصولاً تصوف را ترك تكلف می‌دانند. و معتقداند که هکت صوفی باید صرف رسید بمقصود گردد نه تكلف و آداب‌دانی.

مولانا جلال‌الدین رومی ظاهراً از دسته اخیر بوده است و در مثنوی نیز در چندین جا به ترك تكلف خاصه تكلف عادات و آداب و تقلید اشاره نموده است که ذکر آن همه در اینجا ممکن نیست. همین قدر میتوان اشارت کرد که در ضمن حکایت موسی و شبان در دفتر دوم آورده است.

| | |
|--------------------------------|-----------------------------|
| ما زبان را تنگ‌گیریم و قبال را | ما درون را بنگریم و حال را |
| ناظر قلبیم اگر خاشع بود | زانکه گفت لفظ ناخاضع بود |
| چند از این الفاظ واضمار و مجاز | سوز خواهم سوز با آن سوز ساز |
| آتشی از عشق در جان بر فروز | سر بسر ذکر و عبارت را بسوز |
| موسیا آداب دانسان دیگرنند | سوخته جان و روانان دیگرنند |
| عاشقان را هرنفس سوزید نیست | برده ویران خراج و عشر نیست |
| گر خطا گوید و را خاطی مگو | گر بود پر خون شهیدان را مشو |
| خون شهیدان را ز آب اولاترست | این خطا از صد صواب اولاترست |

در درون کعبه رسم قبله نیست
تو ز سرمستان قلاووزی مجسو
ملت عشق از همه دین‌ها جداست
لعل را گر مهر نبود باک نیست
ج ۲ نی ص ۳۴۳ س ۱۷۶۴
چه غم از غواص را پا چيله نیست
جامه چاکان را چه فرمایی رفو
عاشقان را ملت و مذهب خداست
عشق در دریای غم غمناک نیست
ج ۲ علا ص ۱۴۳ س ۷

آدم

غرض از این کلمه (در مذاق صوفیه) آدم ابوالبشر تنها نیست بلکه غرض جنس بشر و انسان من حیث هوانسان و یا حقیقت انسانیت است. (شرح عنیفی ص ۶) و بهترین توجیهی که از این کلمه بمذاق صوفیان شده است توجیه ابن عربیست در فصّ آدم از کتاب فصوص الحکم که خلاصه آنرا در اینجا می‌آوریم.

«حق سبحانه تمام عالم را بوجود آورد اما وجودی شبیح و مسوّی که روحی در آن نبود و جانی نداشت، چون آئینه‌ای بدون صیقل و جلا. و در شأن حکم الهی بود که محلی را برای قبول روح الهی سوی فرماید. و اقتضای امر، جلای آینه عالم بود و آدم عین جلا و صیقل این آینه و روح این صورت بشمار میرفت. او را خلیفه خود نامید تا پادشاهی او را حافظ باشد لذا عالم مادامی که انسان کامل در آن وجود دارد محفوظ است. انسان حق را بمنزله مردمک چشم است و از آن جهت که حق تعالی خلق خود را بوسیله او نظر می‌فرماید او را انسان نامید.

این انسان کامل بصورت حادث است، و در حقیقت روحیه‌ای ازلی وابدیست. نشأت دائم ابدیست که فنا نپذیرد. و کلمه فاصل بین حقایق و جویبی عرضی، و امکان ذاتی است، بنابراین عالم بوجود او کمال یافت. انسان کامل در مثال مانند نگین انگشتی پادشاهیست که شاهان دفائن و خزائن خود را بدو مهر کنند، و برای همین ختم و جامعیت خدایتعالی او را خلیفه خواند، زیرا که او حافظ پادشاهی حق گردید. و بعبارة دیگر

خدایتعالی انسان را در حفظ عالم خلیفه و جانشین خود گرفت. بنابراین تا انسان کامل در جهان هست عالم محفوظ خواهد بود و اختتام عالم بارتفاع این انسان کامل بسته است. اسمائیکه در صورالهیة بود در نشأت انسانی ظاهر شد و بدین وسیله حجت حق بر فرشتگان قوام پذیرفت. و از آنجا که جامعیت آدم در ملائک نبود تا آن زمان نمی دانستند که خدایتعالی را اسمائیت که بدان اسماء تسبیح و تقدیس می کنند سجده ملائک بآدم از این نظر بود» (باختصار از فصوص الحکم ص ۴۸ تا ۵۱)

خلاصه آنکه «آدمی را جسم و طبیعت و عقل و روحی است و او موجودیست جسمانی و طبیعی و عقلی و الهی و تمام این صفات در موجودات دیگر جمع نشد باین جهت استحقاق خلیفه الهی را یافت و او را عالم صغیر نامیدند (شرح عقیقی ص ۱۱) - جهت اطلاع بیشتر بر متن فص آدم و شرح آن رک: فصوص الحکم ص ۴۸ تا ۵۸ و شرح عقیقی ص ۶ تا ۲۵ و شرح دهلوی ص ۸۵ تا ۱۵۱ و شرح قیصری ص ۵۸ به بعد.

صوفیان درباره آدم و کیفیت آفرینش او و علت این خلقت و تاویل آیات قرآن کریم که درباره این خلقت نازل شده است اغلب به دو حدیث استناد می کنند که اولی را (كُنْتُ كَنْزًا مَخْفِيًّا فَأَخْبَيْتُ أَنْ أُعْرَفَ فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ). حدیثی قدسی می شمارند و دومی را (خَلَقَ اللَّهُ تَعَالَى آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ) حدیث نبوی^۱. و گویند خداوند متعال بسبب «كنت كنزاً مخفياً» حقیقت آدمی را که آن را انسان کبیر یا آدم حقیقی می نامند بصورت خود آفرید. (جامع الاسرار ص ۱۴۴) جمیع موجودات صادر از حیاة این انسان کبیر یا آدم حقیقی اند و او مظهر و موجد کل آنهاست و نسبت موجودات باو چون نسبت اعضای بدن ماست بهما و به روح ساری در بدن ما. (جامع الاسرار ص ۵۴۱) این آدم حقیقی را بنام های خلیفه اعظم و قطب الاقطاب

۱- محققین این هر دو حدیث را مجعول میدانند. حدیث اول را ابن تیمیه نه کلام نبی میداند و برایش سند صحیحی نیافته است (اللؤلؤ المصروع ص ۶۱) و حدیث دوم را عقیقی از جمله آثار یهودیان میداند که اولین بار بوسیله حلاج وارد تصوف شد. (مقدمه فصوص ص ۳۵).

وقلم اعلی و روح اعظم (همان کتاب ص ۳۸۵) و مظهر رحمان (۵۳۸ و ۵۳۹) و عقل اول (۶۸۸) خوانده‌اند.

این انسان کبیر یا آدم حقیقی قائم بوجود خودست و انسان صغیر ذرات وجودی اولاد آدم بالقوه در پشت و کمر آدم ابوالبشر قرار داشت است نسبت به ذریات خودش بدین معنی همانطور که بزعم قرآن کریم ذرات وجودی اولاد آدم بالقوه در پشت و کمر آدم ابوالبشر قرار داشت ذرات وجود ممکنات نیز بالقوه در پشت و کمر انسان کبیر قرار دارد. (جامع الاسرار ص ۶۹۳) و از این آدم حقیقی که موجد هستی است مظهري بوجود آمد که او را آدم صغیر یا آدم صوری نام گذاشتند و او همان آدم ابوالبشر است که ملایک باو سجده کردند. (جامع الاسرار ص ۵۴۱) صوفیان گویند «انسان عالم صغیر است، و عقل آدم این عالم است و جسم حوا است، و وهم ابلیس است، و شهوت طاوس است، و غضب مار است، و اخلاق نیک بهت است، و اخلاق بد دوزخ، و قوت‌های عقل و قوت‌های روح و قوت‌های جسم ملانکه‌اند.» (انسان کامل نسفی ص ۱۴۹) - آدم جبروتی دیگرست، و آدم ملکوتی دیگرست، و آدم ملکی دیگرست، و آدم خاکی دیگرست. آدم جبروتی اول موجوداتست و آن جبروت است، از جهت آنکه موجودات جمله از جبروت پیدا آمدند. و آدم ملکوتی اول عالم ملکوت است و آن عقل اول است، از جهت آن که عالم ملکوت جمله از عقل اول پیدا آمدند. و آدم ملکی اول عالم ملک است و آن فلك اول است، از جهت آن که جمله انوار از مشرق جبروت برآمدند، بآدم خاکی مظهر علوم و مجمع انوارست و آن انسان کامل است، از جهت آن که علوم جمله از انسان کامل پیدا آمدند. ای درویش! آدم خاکی مغرب انوار است، از جهت آن که جمله انوار از مشرق جبروت برآمدند، بآدم خاکی فرود آمدند. اکنون نور از آدم خاکی ظاهر میشود، قیامت آمد و آفتاب از مغرب برمی‌آید. (انسان کامل نسفی ص ۱۴۹ و ص ۱۶۲)

«خاکست که مبداء عالم اجسام است و طبیعت است که مبداء عالم ملکوتست..... و خاکست که حواست، و طبیعت است که آدم است، پس

حوا پیش از آدم باشد. و صاحب شریعت این طبیعت را باضافات و اعتبارات باسامی بسیار یاد کرده است. امر و بدو و روح و قلم و مانند این گفته است، و خاك را هم باضافات بسیار ذکر کرده است. ذره یعنی جوهر اوّل و لوح و رحم و أم الكتاب و مانند این گفته است. (کشف الحقایق ص ۵۷) - بدانکه عقل است که آدمست زیرا که عقلست که اسامی چیزها میداند اینست و علم الاسماء كلها و طبیعت است که ابلیس است زیرا طبیعت آنست که پیش از آمدن عقل سرور ملائکه است و جمله ملائکه در فرمان اویند و بآمدن عقل طبیعت از سروری معزول میشود، و جمله ملائکه آدم را سجده میکنند یعنی مسخر و منقاد عقل میگردند. اینست معنی: واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا الا ابليس ابى واستكبر و كان من الكافرين^۱. الا طبیعت بعضی کس مسخر و منقاد عقل نمی گردد اینست معنی «اسلم شیطانی بیدی^۲» (کشف الحقایق ص ۶۲)

«بدان که عقلست که آدمست، و روحست که حواست، و طبیعت است که ابلیس است، و شهوت است که طاوس است، و غضب است که مارست. و اجتماع و ترکیب آن جمله آمدن است بدنیا و افتراق آن جمله رفتنست از دنیا... ای درویش! در ملکوت ملک و شیطان هست، و در ملکوت عقل و ملک است و طبیعت شیطان چون عقل و طبیعت هر دو مصور شدند از هر دو صورت آدم در ملک ظاهر شد پس آدم مرکب آمد از ملک و شیطان یعنی از عقل و طبیعت، پس در هر که عقل غالب آمد ملکی است بلکه بهتر از ملائکه است اگرچه صورت انسان دارد، و در هر که طبیعت غالب آمد شیطانست یا حیوان بلکه از حیوان بدتر. (کشف الحقایق ص ۶۳)

در اصطلاح سالکان آدم خلیفه خداست و روح عالمست، و آنچه برخدا اطلاق کرده میشود رواست اطلاق او بر خلیفه او. (کشاف ص ۸۹) - آدم مرگبست از جمیع عوالم و اکمل موجوداتست. و پیش اهل بصیرت

۱- سوره مبارکه بقره آیه ۳۱

۲- سوره مبارکه بقره آیه ۳۴

۳- مسلم ج ۸ ص ۱۳۹ همین حدیث بصورتی دیگر آمده است.

میان او و میان حق هیچ واسطه نیست، و مقصود از همه افعال اوست.

(حاشیه اشعة اللمعات ص ۱۳)

بدان که هفت دوزخ و هشت بهشتست، هر بهشتی را دوزخی در مقابله است الا بهشت اول را که دوزخی در مقابله ندارد.... و آدم و حوا در این بهشت اول بودند، چون درین بهشت وجود نبود، و اضداد نبود، شیطان در مقابله نبود. ازین بهشت اول هر دو بخطاب «کن» بیرون آمدند، و از آسمان عدم بزمین وجود رسیدند. خطاب آمد که: یا آدم درین بهشت دوم که مفردات اند ساکن باش که درین بهشت گرسنگی و تشنگی و برهنگی نیست، و زحمت سرما و گرما نیست. و بدرخت مزاج نزدیک شو، که چون بدرخت مزاج نزدیک شوی ازین بهشت دوم بیرون باید آمد. چون ازین بهشت اول بیرون آیی بدبخت گردی، یعنی محتاج شوی، از جهت آنکه گرسنگی پیدا آید، و تشنگی ظاهر گردد، و برهنه گردی، و زحمت سرما و گرما ظاهر شود. بدرخت مزاج نزدیک شدند خطاب آمد که: **اهبطوا منها جميعا بعضکم لبعض عدوا**^۱. هر سه از بهشت دوم بیرون آمدند و بهشت سوم در آمدند، و هر سه از آسمان تفرید بزمین ترکیب رسیدند. و درین بهشت محتاج شدند، و گرسنه و تشنه و برهنه گشتند. و این بهشت سوم بهشت ابلهان و اطفال است. باز خطاب آمد که یا آدم: درین بهشت سوم ساکن باش، که درین بهشت سوم نعمت بسیار است و ترا منعی نیست، و باز خواست در خواست نیست. بدرخت عقل نزدیک شو که چون بدرخت عقل نزدیک شوی ازین بهشت سوم بیرون باید آمدن، و چون از بهشت سوم بیرون آیی ظالم گردی. بدرخت عقل نزدیک شدند باز خطاب آمد که **«اهبطوا بعضکم لبعض عدو ولکم فی الارض مستقر و متاع الی حین»**^۲. هر شش از بهشت سوم در آمدند و در بهشت چهارم در آمدند.

ای درویش، از جهت آن ظالم شدند که تا مادام که بدرخت عقل نزدیک نشده بودند، مکلف نبودند، و حلال و حرام برایشان پیدا نیامده بود،

۱- سوره مبارکه طه آیه شریفه ۱۲۳

۲- سوره مبارکه الاعراف آیه شریفه ۲۴

وبازخواست و درخواست نبود... چون بدرخت عقل نزدیک شدند مکلف گشتند و امر ونهی پیدا آمد. اگر امتثال اوامر، واجتناب نواهی نکنند ظالم گردند.

ای درویش، از بهشت دوم سه کس بیرون آمد. آدم و حوا و شیطان. و از بهشت سوم شش کس بیرون آمد: آدم، و حوا، و شیطان، و ابلیس، و طاوس، و مار. آدم روحست، حوا جسم، شیطان طبیعت است، ابلیس وهم، طاوس شهوتست و مار غضب. (انسان کامل نسفی ص ۲۹۹ بعد)

حاصل کلام آنکه صوفیان بدو آدم اشاره میکنند که یکی را آدم حقیقی و انسان کبیر مینامند، و دیگری را آدم صوری و انسان صغیر گویند. حقیقی که از او بانسان کامل و قطب الاقطاب هم تعبیر میکنند همان خلیفه خداوند متعالست که دارای همان قدرت و صفات الهیست و غرض از خلقت هم همین انسان کامل یا آدم حقیقی است.

این انسان بعثت نزدیک شدن بدرخت مزاج از بهشت اول که جهان تساوی و عالم بالقوه بود به بهشت دوم رانده شد. و از آنجا بعثت نزدیکی بدرخت عقل و فریفته شدن بشیطان و سرپیچی از امر الهی به بهشت سوم که عالم تضاد و تخالف و تصادم و برخورد است رانده گردید و گرفتار همه گونه آلام و رنجها و زحمات و بدبختیها شد. از بهشت دوم که عالم بی خبری بود به بهشت سوم که سرزمین رنج و زحمت و مکابدت و ریاضت بود رانده شد تا مگر با کوشش و کوشش بسیار و ریاضت و مجاهدات بیشمار باز بتواند خود را بمقام همان انسان حقیقی برساند. عالم کودکان و ابلهان در همین جهان بهشت دومست و جهان عقلا و اهل علم و اهل تمیز بهشت سوم.

از کیفیت خلقت آدم ابوالبشر که در قرآن مجید و احادیث آمده است نیز تاویلاتی کرده اند، از جمله آنکه عقل کل یا عقل اول آدمست و غرض از فرشتگان که بر آدم سجده کردند قوای عالم است و از شیطان که آدم را سجده نکرد به طبیعت تأویل می کنند و از طاوس و مار که وسیله

راه زدن آدم و حوا گردیدند تا از بهشت عدن رانده شدند به شهوت و غضب تعبیر می نمایند و غرض از حوا گویند روح است که باعث حرکت و سکون آدمیست بنابراین همانطور که در احادیث آمده است هر کرا عقل غالب آمد فرشته خو و بهشتی است و آنکه را شهوت چیره شد ابلیس سیرت و دوزخی است.

اما در مشنوی هم آدم را خداوند متعال بصورت خود آفرید، و میتواند تخلق باخلاق الهی نماید و جامع صفات او گردد و بدرجه انسان کبیر یا انسان حقیقی که غرض و غایت خلقت است برسد.

تو بهر صورت که آیی بیستی
يك زمان تنها بمانی تنو ز خلق
این تو کی باشی که تو آن اوحدی
مرغ خویشی صید خویشی دام خویش
جوهر آن باشد که قائم باخودست
گر تو آدم زاده ای چون اونشین
چیت اندر خم که اندر نهر نیست

که منم این والله آن تو نیستی
در غم و اندیشه مانی تا بحلق
که خوش و زیبا و سرمست خودی
صدر خویشی فرش خویشی بام خویش
آن عرض باشد که فرع اوشدست
جمله ذریات را در خود ببین
چیت اندر خانه کاندر شهر نیست

جلد ۴ علا ص ۳۵۴ س ۱۷
وصف ما از وصف او گیرد سبق
آدمی را مدح جویی نیز خوست
پر شود زان باد چون خیک درست

جلد ۴ علا ص ۳۵۵ س ۳

آدم خلیفه الله است و علم الاسماء در شأن اوست. حقایق را باو آموخته اند و از این جهت بر تمام مخلوقات حتی ملائک و فرشتگان برتری دارد و بهمین جهت قوای عالم که همان فرشتگان باشند سر تعظیم به پیش او خم گردانند و بر او سجده نمودند.

صد هزاران علمش اندر هر رگست
تا به پایان جان او را داد دست
آنکه چستش خواند او کاهل نشد

دفتر ۴ نی ص ۳۴۸ س ۱۱۹۴

بوالبشر که علم الاسماء بگست
اسم هر چیزی چنان کان اسم هست
هر لقب کوداد آن مبدل نشد

هر که آخر مؤمنست اول بدید
اسم هر چیزی تو از دانا شنو
دفتر ۱ نی ص ۷۶ س ۱۲۳۴
چشم آدم چون بنور پاك دید
چون ملك انوار حق دروی بیافت
این چنین آدم که نامش می برم
دفتر ۱ نی ص ۷۷ س ۱۲۴۶
آدم خاکی زحق آموخت علم
نام و ناموس ملك را در شکست
دفتر ۱ نی ص ۶۳ س ۱۵۱۲
آدمی را او بخویش اسما نمود
خواه از آدم گیر نورش خواه ازو
کین کدو با خم پیوسته ست سخت
دفتر ۱ نی ص ۱۸۱ س ۱۹۴۳
انسان کبیر که مظهر الله و جان جان عالم است از آنجا که جامع
جميع صفات الهی است ملائک که جمله عقل و جان اند بر او سجده کردند،
الا ابلیس که چون عضو مرده استعداد قبول جان را نداشت و بهمین علت
مطرود و مردود درگاه شد.

جان اول مظهر درگاه شد
آن ملائک جمله عقل و جان بدند
از سعادت چون بر آن جان برزدند
آن بلیس از جان اوسر برده بود
چون نبودش آن فدای آن نشد
دفتر ۶ نی ص ۲۷۹ س ۱۵۵۲
آدم حقیقی بامر الهی اسماء را بر ملائک خواند. بنابراین انسان کبیر
استاد فرشتگان است و معلم ملائک و مقام او در حدیست که فرشتگان
باید از او تعلیم گیرند.

هر که آخر کافر او را شد پدید
سر رمز علم الاسما شنو
دفتر ۱ علا ص ۳۳ س ۲۳
جان و سر نامها گشتش پدید
در سجود افتاد و در خدمت شتافت
گر ستایم تا قیامت قاصر م
ج ۱ علا ص ۳۴ س ۱
تا بهفتم آسمان افروخت علم
کوری آن کس که در حق در شکست
دفتر ۱ علا ص ۲۷ س ۲۶
دیگران را ز آدم اسما می گشود
خواه از خم گیر می خواه از کدو
نی چو تو شادان کدوی نیک بخت
دفتر ۱ علا ص ۵۱ س ۱۱
انسان کبیر که مظهر الله و جان جان عالم است از آنجا که جامع
جميع صفات الهی است ملائک که جمله عقل و جان اند بر او سجده کردند،
الا ابلیس که چون عضو مرده استعداد قبول جان را نداشت و بهمین علت
مطرود و مردود درگاه شد.

جان جان خود مظهر الله شد
جان نو آمد که جسم آن بدند
همچو تن آن روح را خادم شدند
يك نشد با جان که عضو مرده بود
دست بشکسته مطیع جان نشد
دفتر ۶ علا ص ۵۵۴ س ۱۵
آدم حقیقی بامر الهی اسماء را بر ملائک خواند. بنابراین انسان کبیر
استاد فرشتگان است و معلم ملائک و مقام او در حدیست که فرشتگان
باید از او تعلیم گیرند.

کافرید از خاك آدم را صفی
هرچه در الواح و در ارواح بود
درس کرد از علم الاسماء خویش
قدس دیگر یافت از تقدیس او
در گشاد آسمانهاشان نبود
تنگ آمد عرصه هفت آسمان
دفتر ۱ نی ص ۱۶۳ س ۲۶۴۷

گفت والله عالم السر الخفی
درسه گز قالب که دادش وانمود
تا ابد هرچه بود او پیش پیش
تا ملك بیخود شد از تدریس او
آن گشادیشان کر آدم رو نمود
در فراخی عرصه آن پاک جان
دفتر ۱ نی ص ۱۶۳ س ۲۶۴۷

مولانا هم علت آفرینش را همان عبارتی میداند که بزعم صوفیان
حدیث قدسی است که «كنت كنزاً مخفياً فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق»
كل عالم را سبب دان ای پسر
قطره ای از دجله خوبی اوست
گنج مخفی بد زپُری چاك كرد
گنج مخفی بد زپُری جوش كرد
دفتر ۱ نی ص ۱۷۷ س ۲۸۶۵

كو بود از علم و خوبی تا بر
كان نمی گنجد ز پُری زیر پوست
خاك را تابان تر از افلاك كرد
خاك را سلطان اطلس پوش كرد
ج ۱ عیلا ص ۷۶ س ۱۴

آزاد

ترد سالکان حُر را گویند، و آزادگی حرّیت را، و در بعضی از
رسائل واقع شده است که آزادگی و آزادی مقام محویت عاشق از ذات
وصفات خود در ذات و صفات معشوقست. (کشاف ص ۱۵۵۱)

مولانا جلال الدین بلخی فرمود: آزادی در بی آرزوئیست، و آزاد
بنده گردد بطمع، و بنده آزاد گردد بخرسندی. (افلاکی ص ۶۵۷)

ای درویش آدمی چون بکمال رسید، بعد از کمال بعضی بتکمیل
دیگران مشغول میشوند، و بعضی آزاد و فارغ میباشند. کار آزادی و فراغت
دارد، آزادان پادشاه اند. دانای آزاد سر موجودات است، موجودات پیگبار
جمله تحت نظر وی اند. هر يك را بجای خود می بیند، و هر يك را در مرتبه
خود می شناسد، و باهیچکس و باهیچ چیز جنگ ندارد، و با همه بصلح است،

واز همه فارغ و آزادست، و جمله را معذور میدارد، اما از مخالف میگزیزد و با موافق می آمیزد. و علامت دانای آزاد این چهار چیز است [اول ترك، دوم عزلت، سوم قناعت، چهارم خمول].

(انسان کامل نفسی ص ۲۷۲ پیوسته) ر-ك: حریت.

| | |
|----------------------------|------------------------------|
| باز رحمت پوستین دوزیم کرد | تو به شیرین چو جان روزیم کرد |
| هرچه کردم جمله ناکرده گرفت | طاعت ناکرده آورده گرفت |
| همچو سرو و سوسنم آزاد کرد | همچو بخت و دولتیم دلشاد کرد |
| نام من در نامه پاکان نوشت | دوزخی بودم ببخشیدم بهشت |
| دفتر ۵ نی ص ۱۴۷ س ۲۳۵۷ | ج ۵ علا ص ۴۹۲ س ۱۱ |

آكل و مأكول

مولانا معتقد است که جز ماسوی الله هر چیز که در این جهان است آكل و مأكول یکدیگرند. مرغکان خردملخ را شکار میکنند و خود شکار باز میشوند، گیاهان سرسبز جویبار آب جوی را میخورند و حیوانات و چارپایان آن گیاهان را میچرند، بره گان از کشتزارها تغذیه می کنند و قصاب آن بره گان را برای تغذیه آدمیان سر می برد و این رویه و قانون کلی در همه جا صادق است، حتی خیالات آدمی نیز آكل و مأكولاند. هرخیالی خیال دیگر را میخورد تاخیال آكل خواست ریشه دواند خیال مأكول که قوی تر است آنرا محو میکند، و چه بسا از این خیالات که نه تنها آكل جنس خودند بلکه باعث کاهش تن و جان میگردند، خیالات فاسد و تباه و اوهام کثر و ناروا علت کاهش جان و نقص تن میشوند و اعمال و کردار پلید و غیر انسانی وجود آدمی را هیمة دوزخ میکند. دوزخ آكل اعمال ناشایست است، افعال و اعمال بی رویه که از آن تعبیر به گناه میشود مرتکبین بآن را خوراك آتش دوزخ می نماید و خوراكان را ثمر درخت زقوم می نماید.

پس خیالات فاسد و اعمال تبهکارانه باعث نقص و کاهش تن و جان

سالك میشود، و سالك بايد سعی کند تماماً کول اینگونه امور نگیرد. و برای رهایی از این مصیبت باید به دامن پیرو مرشد راه‌دان پناهد تامگر باشارت و راهنمایی و تربیت آن انسان کامل نجات یابد. چه آدمی سخت‌خو گریست و چه بسا ممکن است به مفسد و زشتی‌ها خو کند و از راه بازماند، پس باید این عقل‌خو گیر کودك‌نما را با عقلی کامل قرین کرد و در ظل حمایت مردی کامل قرار گیرد که هدایتش کند تا وجود آدمی که شاهبازی سد ره نشین است خوراك آتش جهنم و هیمة نار دوزخ نشود.

آكل و مأكول آمد جان عام
می‌چرد آن بَرّه و قصاب شاد
کار دوزخ می‌کنی در خوردنی
کار خود کن روزی حکمت بچر
دفتر ۴ نی ص ۴۹۲ س ۳۶۵۵
مرغکی اندر شکار کرم بود
آكل و مأكول بود و بسی خبر
دزد گرچه در شکار کاله ایست
عقل او مشغول رخت و قفل در
او چنان غرقست در سودای خود
گر حشیش آب زلالی می‌خورد
آكل و مأكول آمد آن گیاه
وهو يطعمکم ولا يطعم چو اوست
آكل و مأكول کی ایمن بود
امن مأكولان جذوب ماتمست
هر خیالی را خیالی می‌خورد
تو تنانی کن خیالی و ارهی
کمترین آکالانت این خیال
هین گریز از جوق اکال غلیظ
یا بسوی آنکه او آن حفظ یافت

همچو آن بَرّه چرنده از حطام
کو برای ما چرد برگ مراد
بهر او خود را تو فربه می‌کنی
تا شود فربه دل با کرفر
ج ۴ علا ص ۴۲۵ س ۸
گرچه فرصت یافت او را در ربود
در شکار خود ز صیادی دگر
شحنه با خصمانش در دنباله‌ایست
غافل از شحنه است و از آه سحر
غافلست از طالب و جویای خود
معدّه حیوانش در پی می‌چرد
همچنین هر هستی غیر از اله
نیست حق مأكول و آكل لحم و پوست
ز آکلی کاندز زمین ساکن بود
رو بدان درگاه کولا يطعم است
فکر آن فکر دگر را می‌چرد
تا نخسبی که از آن بیرون جهی
وان دگرها را شناسد ذوالجلال
سوی آنکه گفت ما ایست حفیظ
گر تنانی سوی آن حافظ شتافت

دست را مسپار جز در دست پیر
 پیر عقلت کودکی خو کرده است
 عقل کامل را قرین کن با خرد
 چونکه دست خود بدست اونهی
 دست تو از اهل آن بیعت شود
 دفتر ۵ نی ص ۴۸ س ۷۱۹
 حق شدست آن دست اورا دستگیر
 از جوار نفس کاندر پرده است
 تا که باز آید خرد زان خوی بد
 پس ز دست آکلان بیرون جهی
 که یدالله فوق ایهدیهم بود
 ج ۴ علا ص ۴۴۷ س ۸

آن

در لغت بمعنی وقت است. والان بمعنی وقت حاضر است. و نزد
 سالکین عشق است. و در اصطلاح صوفیان عشق را آن گویند: (کشاف ص
 ۹۹) ريك: فرهنگ لغات و تعبیرات مثنوی ج ۱ ذیل همین کلمه.

آن دائم

عبارتست از امتداد حضرت الهی که ازل و ابد در آن مندرجست تا
 ازل و ابد در وقت حاضر متحد شوند جهت ظهور آنچه در ازل بوده است
 بر احیان ابد. و از این جهت آنرا باطن زمان و اصل زمان و سرمد نامند
 چه آنات زمانی نقوشی بر آنند، و تغییرات احکام او را آشکارا کنند.
 صورت او ثابت است برحالی دائم و سرمد. (کشاف ص ۹۹)
 حق آن آنی که این و آن ازوست مغزها نسبت بدو باشد چو پوست
 دفتر ۲ نی ص ۲۹۸ س ۹۳۵
 ج ۲ علا ص ۱۲۵ س ۱۹

اباحت

بکسر اول، در لغت بمعنی مباح کردن و جائز شمردن و روا شمردن
 است. (لغت نامه) و اباحتیه بگروهی از صوفیان اطلاق شود که گویند ما را

نیرو و قدرت دوری و اجتناب از معاصی نیست. و معتقدند که هیچکس نمیتواند در این عالم صاحب مال و ملکی باشد و همه در اموال و ازواج مشترکند. (کشاف ص ۱۱۴) - جماعتی خود را در زی صوفیان اظهار کنند و از حلیه عقائد و اعمال و احوال ایشان عاطل و خالی باشند، و ربنه طاعت از گردن برداشته خلع العذار در مراتع اباحت میچرند. و گویند تقیّد با احکام شریعت و وظیفه عوامست که نظر ایشان بر ظواهر اشیاء مقصور بود، اما حال خواص و اهل حقیقت ازین عالیت‌رست که بر سوم ظاهر مقید شوند، و اهتمام ایشان بمراعات حضور باطن بیش نبود. و این طایفه را باطنیه و اباحیه خوانند. (نفحات الانس ص ۱۱)

خلاصه آنکه، جماعتی از صوفیان معتقدند که سالک چون در ریاضت بکمال رسد و بتواند نفس سرکش خود را رام کند، تکالیف شرعی از او ساقط میگردد، و همه چیز بر او حلال میشود. و گویند او امر و نواهی شرع برای ضبط و اداره عوامست که باعث فساد و تباهی در اجتماعات نشوند و با اصطلاح خودشان کاملان که بمقام «تجوهر» رسیده‌اند دیگر احتیاجی بامر و نهی ندارند. و اغلب صوفیان این جماعت را نفی کرده‌اند و مردود شمرده‌اند از جمله ابونصر سراج در کتاب اللمع ص ۴۲۴ تا ۴۲۶ و غزالی در کیمیای سعادت ص ۵۶ تا ۶۵ اقوال این طایفه را رد نموده‌اند - جهت مزید اطلاع بر کیفیت اقوال این طایفه ر.ک: کشاف ص ۱۱۳ بعد و تبصرة العوام ص ۱۳۵ بعد و تلخیص ابلیس ص ۳۶۳ تا ۳۷۵.

در مشنوی نیز مولانا این جماعت را مردود شمرده است و گوید:

| | |
|--------------------------------|------------------------------|
| هشته‌اند این قوم صد علم و کمال | مکر و تزویری گرفته کینست حال |
| شرع و تقوی را فکنده سوی پشت | کو عمر کو امر معروفی درشت |
| کین اباحت زین جماعت فاش شد | رخست هر مفسد قلاش شد |
| کوره پیغمبر و اصحاب او | کو نماز و سبحه و آداب او |
| دفتر ۶ نی ص ۳۹۵ س ۲۵۶۳ | ج ۶ علا ص ۶۵۱ س ۲۳ |

ابتلا، ر.ک بلا.

ابد

بفتح اول و دوم در لغت بمعنی همیشه و روزگار است. (صراح)
 و در اصطلاح عبارت از امتداد ظهورات معنی است در صور اسماء قابله و
 صفات منفعله بروجهی که مسبوق باشد بمادت و مدت، لیکن دایم و باقی
 بود بتجدد ظهور اولیت ذات حق در آخریت او. (مرآة العشاق) - ابد و
 ابدیت معنی است از نعوت خدای تعالی. و فرق بین ازلیت و ابدیت در آنست که
 ازلیت بدایت و اولیتی ندارد، و ابدیت را نهایت و آخری نیست. از واسطی در
 باره ابدیت پرسیدند و گفت: اشارتست بترك انقطاع در عدد و محو اوقات
 در سرمد. و گفت: وسم و رسم دو لغت اند که در ابد جاری اند. (اللمع
 ص ۳۶۴) - آنچه مرآة را آخر نیست. (کشف المحجوب ص ۵۱) - اسم
 بقاست. (شرح شطحیات ص ۶۱۸).

ابد عبارتست از انتهای وقت، و وقت و وقت گشتن فلک است... و ابد
 عبارتست از آنوقت که فلک از جنبش بایستد بیاز داشتن حق تعالی، پس
 بقای او را نهایتست و آنکه بقای او را نهایت باشد باقی باشد بمجاز نه
 بحقیقت و باقی بحقیقت خدایست که بقای او را نهایت نیست. (شرح تعرف
 ص ۵) - ابد استمرار وجود است در ازمنه مقدره غیر متناهی از جانب
 مستقبل و یا آینده و مدتی که انتهای آن را با فکر و تأمل توهم نتوان کرد.
 و چیزی که آن را نهایت نباشد. (تعریفات جرجانسی) - و نیز ريك:
 جامع الاسرار سید حیدر آملی ص ۱۵۹ و انسان کامل جیلانی ج ۱ ص ۶۱
 در مثنوی نیز بهمین معانی آمده است: ريك: فرهنگ لغات و تعبیرات
 مثنوی ج ۱ ذیل همین کلمه.

| | |
|----------------------------|------------------------------|
| تا بماند جان پاکت تا ابد | همچو جان پاك احمد با احد |
| دفتر ۱ نی ص ۱۶ س ۲۲۸ | ج ۱ علا ص ۷ س ۴ |
| ماند آن خنده بر او وقف ابد | همچو جان و عقل عارف بی کبد |
| نور مه آلوده کی گردد ابد | گر زند آن نور بر هر نيك و بد |
| دفتر ۵ نی ص ۸۵ س ۱۲۵۷ | ج ۵ علا ص ۴۶۲ س ۲۵ |

ابدالابد

آخریتِ آخریت است بی‌عد زمان. (شرح شطحیات ص ۶۱۹) - همان امتداد است اما باعتبار سقوط ملاحظه آخریت و عدم اعتبار نهایت و غایت اصلاً. (مرآة العشاق)

ابدار

بکسر اول در لغت بمعنی طلوع بدر و تافتن ماه شب چهارده. (لغت نامه) و در اصطلاح بکسی اطلاق شود که خدای تعالی او را در عالم تجلی جهت حکومت نصب فرماید. و او خلیفه حق است در عالم، باسما و احکام و رحمت و قهر و عفو و انتقام او. همانطور که ماه در واقع تجلی نور خورشید است که سراپای او را فرا گرفته است، و شمس در واقع آینه تمام نمایی ذات ماه است، حق نیز در ذات این خلیفه خود، در عالم تجلی و ظهور میفرماید، تابعکم او در جهان حکومت نماید. چنانکه فرمود: «انی جاعل فی الارض خلیفه^۱». اسما را باو آموخت تا ملایک بر او سجده کردند. در حقیقت ملائک بر علمی که در این خلیفه وجود داشت کرنش نمودند. این خلیفه در حقیقت مظهر تمام نمای صفت کسی است که او را خلیفه کرده است. چنانکه خدای تعالی هنگامیکه بایزید در حد این تجلی بود باو فرمود: «أَخْرِجْ إِلَى الْخَلْقِ لِصِفَتِي مُحْسِنَ رَأْيٍ فَقَدْ عَظَمَكَ عَظَمَتِي» پس بزرگ داشت بنده در حقیقت تعظیم بهسید و مولای خود است نه نفس خویش. پس ابدار خلیفه منصوب خداوند است در عالم که به منزله آینه صیقلی صورت بدر (ماه) است که آفتاب جهانتاب در آن تجلی کرده است.

احوال عالم را با خدایتعالی سه مرتبه است: اول مرتبه ایست که حق تعالی باسم ظاهر در عالم ظهور می‌کند نه باطن و این مرتبه خاصی است که

عموم از آن به قیامت تعبیر می کنند و مرتبه دوم مرتبه ایست که ظهور حق در عالم ظهور باطنی است که این ظهور را باید با چشم دل درك كرد نه با چشم ظاهر و مرتبه سوم ظهور اوست در ظاهر و باطن که درك این هر دو باندازه تجلی است که میشود پس تجلی حق بر عالم عام و علی الدوام و پیوسته و ازلی وابدیست. (باختصار از فتوحات مکیه ج ۲ ص ۵۵۵)

ابدال

در لغت، جمع بدل یا بدیل است که به معنای نجیب و شریف و بخشنده هم آمده است (لغت نامه)؛ و در اصطلاح، هفت تنانی اند که در باره شان آورده اند: قال رسول الله، صلی الله علیه و آله وسلم: بُدَلَاءُ أُمَّتِي سَبْعَةٌ. هفت بُدَلَاء در هفت اقلیم می مانند؛ آنکه در اقلیم اوّل است بر قلب اسراهم، علیه السلام، است، و نام او عبدالحی؛ و آنکه در دوم است بر قلب موسی است، علیه السلام، و نام او عبدالعظیم؛ و آنکه در سیم است بر قلب هارون است، علیه السلام، و نام او عبدالمرید؛ و آنکه در چهارم است نام او عبدالقادر است، و او بر قلب ادریس است، علیه السلام؛ و آنکه در پنجم است بر قلب یوسف است، علیه السلام، و نام او عبدالقاهر؛ و آنکه در ششم است بر قلب عیسی است، علیه السلام، و نام او عبدالسمیع؛ و آنکه در هفتم است بر قلب آدم است، علیه السلام، و نام او عبدالبصیر، و این هفتم خضر است. و وظیفه ایشان مدد خلائق است، و همه عارف به معارف و اسرار الهی که در کواکب سبعة است، الله تعالی در ایشان همه تأثیر داده است. دو ابدال از هفت مذکور، یعنی عبدالقاهر و عبدالقادر، در هر ولایتی و یا بر هر قومی که قهر نازل شود نامزد می شوند و سبب مقهوری آن قوم و ولایت، اقدام ایشان باشد. و چون یکی از اینها بمیرد یکی را از عالم ناسوت که صوفی باشد به جایش نصب کنند و به نام آن میرنده بخوانند.

ای محبوب سیصد و پنجاه و هفت دیگرند از ابدال، و همه در کوه ساکن و خوراك ایشان برگ ستم و دیگر درختان است و ملخ بیابان و با کمال

معرفت مقیدند، سیری و طبری ندارند. و سیصد از این بر قلب آدمند. و چهل بر قلب موسی و هفت تن بر قلب ابراهیم و پنج تنشان بر قلب جبرئیل و سه بر قلب میکائیل و یکی بر قلب محمد، علیه وعلیهם الصلوة والسلام. چون این بمیرد از سه تن یکی را به جایش رسانند، و چون از سه یکی بمیرد از پنج، و چون از پنج یکی بمیرد از هفت، و چون از هفت یکی بمیرد از چهل، و چون از چهل یکی بمیرد از سیصد یکی را به جایش رسانند، و چون از سیصد یکی بمیرد، یکی از زهاد که صوفی سیرت باشد به جایش رسانند.

(کشاف، ص ۱۴۷).

آنان را از آن جهت ابدال خوانند که بدن هر يك از آنان می تواند تبدیل شود، و در ساعتی واحد در اماکن متعدد شرق و غرب حضور یابند (نص النصوص، صفحه ۱۱۲)، و ابن عربی در فتوحات آورده است که: خدای، تعالی، اقالیم سبعة را بوجود ایشان محفوظ دارد، و هر کدامشان بر اقلیمی مأمورند. و بر روحانیات آسمانهای هفتگانه ناظرند و حقائق روحانیات آن سماوات بر دلشان نازل می شود. و بر کواکب هفتگانه و ودایعی که حق، تعالی، از حرکات و اسرار و علوم و آثار علوی و سفلی در آنها نهاده است ناظرند (همان کتاب، ص ۱۵۹). چون از جایی سفر کنند جسدی به صورت خود در آنجا به جای می نهند تا غیبتشان معلوم نگردد، و اینست معنای بدل. و ابن عربی گفته است: که آنها بدلاء اقطاب اند در هر اقلیمی، و چون قطبی بمیرد یکی از آنها جای او نشیند (ص ۲۷۴). صوفیان گویند: «زاهدان را که ابدال گویند از آنست که قومی میروند از دنیا و دیگران به جای ایشان می نشینند، و گفته اند از آنست که احوال بهیمی به احوال ملکی بدل می کنند.» (کشف الاسرار، ج ۱ ص ۲۵۴) — وَإِنَّمَا سَمَّوْا أَبْدَالًا لِوَجْهَيْنِ: وَجْهٌ إِنَّهُ كَلِمَاتُ رَجُلٍ بَدَلَ مَكَانَهُ آخِرَ لَتَمَامِ الْأَرْبَعِينَ وَ وَجْهَ آخِرِ إِنْهُمْ بَدَلُوا أَخْلَاقَهُمُ السَّيِّئَةَ وَ رَاضُوا أَنْفُسَهُمْ حَتَّى صَارَتْ مَحَاسِنَ أَخْلَاقَهُمْ حِلْيَةً أَعْمَالُهُمْ (نوار الاصول، ص ۷۵) — هفت مردانی هستند که هر گاه یکی از آنها سفر کند جسدی بر صورت خویش به جا نهد که زنده است به زندگی او و همان اعمال او را انجام می دهد،

به طوری که هیچکس ملتفت نمی شود که ابدال اصلی سفر کرده است (تعریفات، ص ۳۷ ذیل بدلا). اطلاق ابدال از آنست که آنان اوصاف منموه را به محمود تبدیل کرده اند و گفته اند آنان را از آن جهت ابدال گویند که چون یکی از ایشان مرد دیگری جای او را می گیرد، و هیچ گاه عدد آنان نقصان نمی پذیرد. بعضی گفته اند که آنان را از آن جهت ابدال گویند که به آن نیرو و قوه ای اعطا شده است که می توانند بدلی از خود گذارند به هر وضعی که بخواهند که در وجودشان علم و بینش ابدال باشد و اگر دارای آن علم نباشد از اصحاب این مقام نخواهد بود (فتوحات مکیه، ج ۱ ص ۱۶۵).

در تعداد آنها نیز متفق القول نیستند، هجویری در کشف المحجوب گوید: «اما آنچه اهل حل و عقدند و سرهنگان درگاه حق، جل جلاله، سیصدند که ایشان را اخیار خوانند و چهل دیگر که ایشان را ابدال خوانند و هفت دیگر که مر ایشان را ابرار خوانند و چهارند که مر ایشان را اوتاد خوانند و سه دیگر که مر ایشان را نقیب خوانند و یکی که او را قطب خوانند و غوث خوانند و این جمله مر یکدیگر را بشناسند و اندر امور به اذن یکدیگر محتاج باشند. (کشف المحجوب، ص ۲۶۹). شیخ می فرماید: که آن سیصد و پنجاه و شش کس را اولیا نمی گویند، ابدال گویند و راست است که ایشان پرورش خلق نکردند (انسان کامل نسفی، ص ۳۲۲). - بو عثمان مغربی گفته است: الْبُدَلَاءُ اَرْبَعُونَ وَالْاَمَنَاءُ سَبْعَةٌ وَالْخُلَفَاءُ مِنَ الْاَئِمَّةِ ثَلَاثَةٌ وَالْوَاحِدُ هُوَ الْقُطْبُ وَالْقُطْبُ عَارِفٌ بِهِمْ جَمِيعًا وَيَشْرِفُ عَلَيْهِمْ وَلَا يَعْرِفُهُ أَحَدٌ وَهُوَ اِمَامُ الْاَوْلِيَاءِ (کشف الاسرار، ج ۳ ص ۶۵). صاحب فتوحات مکیه، رضی الله عنه، در فصل سی و یکم از باب صد و نود و هشتم از آن کتاب، رجال هفتگانه را ابدال گفته است و در آنجا ذکر کرده که حق، سبحانه و تعالی، زمین را هفت اقلیم گردانیده و هفت تن از بندگان خود برگزیده و ایشان را ابدال نام نهاده و وجود هر اقلیمی را هر یکی از آن هفتگانه نگاه می دارند. (نفحات الانس، ص ۷). - هم آنها هفت تن اند. (ابی عربی، ص ۲۳۵). - عدد ابدال در نزد بعضی چهل اند و بعضی دیگر هفت و برخی

گویند ابدال هفت‌اند ولی چهار از آنان اوتادند (فتوحات مکیه، ج ۱ ص ۱۶۵) — پس مردان هفتگانه که آنها را ابدال نامند، خداوند متعال اقالیم سبعة را بدان‌ها محفوظ می‌دارد و حفظ هراقلیمی به یکی از آنها سپرده شده است و ایشان به روحانیات بر آسمان هفتگانه نیز نظر دارند و هر يك از این مردان را قدرت نبی و پیغمبری است که در یکی از این هفت آسمان ساکن‌اند و آنها عبارتند از ابراهیم و موسی و هارون و ادریس و یوسف و عیسی و آدم سلام الله علیهم اجمعین. (فتوحات مکیه، ج ۱ ص ۱۵۴) — شمار آنان به قولی هفت و بدقولی هفتاد است همواره کامل مانند، و کسانی که عدد ابدال را هفتاد دانند بر آنند که چهل تن در شام و سی دیگر در سائر بقاع ارض باشند. (مستور اللغة) — عطار در شرح احوال جنید بغدادی آورده است: «با مردمان سخن نگفتم تا سی کسی از ابدال اشارت نکردند که شاید که تو خلق را باخدای خوانی.» (تذکره الاولیا، ج ۲ ص ۸). اما محل آنها: ابو عبد الرحمن سلمی گوید: شنیدم از ابی عبد الله مغربی که گفت: ابدال در شام باشند و نجبا در یمن و اخیار در عراق (طبقات الصوفیه سلمی، ص ۲۴۳). زمخشری در وصف کوه لکام آورده است که ابدال در آنجا ساکنند. و از لحاظ تعداد نود نفرند و هر گاه یکی از ایشان بمیرد دیگری جای او را می‌گیرد خداوند به وسیله آنها بر بندگان خود رحمت می‌فرستد و به دعای آنان بر عباد خود می‌بخشاید. (ربیع الابرار). ولکام، بهضم لام و تشدید کاف کوهی است مشرف بر انطاکیه و بلاد این لیون و مصیصه و طرسوس و آن حدود که ذکر آن در لبنان بیاید. (معجم البلدان، ج ۱۵ ص ۳۳۶).

بطوری که اشاره شد بنا به قول ابن عربی این ابدال حافظ اقالیم سبعة‌اند و ناظر بر روحانیات هفت آسمان و در هر يك قوت روحانی یکی از انبیای سلف نهاده شده است و بر قلوب هر يك از آنها حقائق از انبیای سبعة که ابراهیم و موسی و هارون و ادریس و یوسف و عیسی باشند نزول می‌کند که به وسیله آن به علم ما کان و مایکون دست می‌یابند. (فتوحات مکیه، ج ۱

ص ۱۵۴ و ۱۵۵)۔ سِرِّی می گفت چهار خصلت از اخلاق ابدالان است، استقیای ورع و تصحیح اراده و صافی و سلامت دل برای مردمان و نصیحت کردن به آنان (سلمی، ص ۵۱)۔ این قوم بدانچه خدای از رازها در حرکات و منازل کواکب نهاده عارفند و از اسماء، اسماء صفات دارند و از علامات آنان یکی اینست که فرزند نرینه نیارند چنانکه یکی از ایشان موسوم به محمد بن سلمة بن دینار هفتاد زن کرد و او را هیچ فرزندی نیامد، هر اقلیم از اقلیم سبعة به یکی از این هفت قائم است و هر یک بدل پیغامبری از پیغامبران باشند چنانکه اولی بدل خلیل و حافظ اقلیم اول است، و دومی بدل موسی و نگاهبان اقلیم دوم، و سومی بدل هارون و یاسبان اقلیم سوم، و چهارمی بدل ادریس و نگاهدار اقلیم چهارم، و پنجمی بدل یوسف بن یعقوب و حارس اقلیم پنجم و ششمین را بدل عیسی بن مریم و حامی اقلیم ششم، و هفتمین را بدل آدم بوالبشر و موکل اقلیم هفتم گمان برند.

(دستور اللغة و نیز، ر- ک فتوحات مکیه، ج ۱ ص ۱۵۴ به بعد).

بعضی از صوفیان معتقدند که این ابدال را دیده‌اند و از محضر آنان استفاده‌ها برده‌اند از جمله، جامی در نفحات الانس از قول ابن عربی آورده است که در فتوحات مکیه فصل سی و یکم از باب نود و هشتم «گفته است که من در حرم مکه با ایشان جمع شدم و برایشان سلام گفتم و ایشان بر من سلام گفتند و با ایشان سخن گفتم فَمَا رَأَيْتُ أَحْسَنَ سَمِيًّا عَنْهُمْ وَلَا أَكْثَرَ شُغْلًا مِنْهُمْ بِاللَّهِ. و گفت مثل ایشان نیز ندیدم مگر يك تن در قونیه (نفحات، ص ۱۷)۔ و نیز در اسرار التوحید و فردوس المرشديه حکایتی مشابه است از ملاقات این ابدال الحق از ابوسعید ابوالخیر و شیخ ابواسحاق کازرونی که جهت مزید اطلاع می‌توانید رجوع کنید به اسرار التوحید، ص ۲۵۸، و فردوس المرشديه، ص ۱۹۵.

بنابر قاعده کلی صوفیان که اغلب اعمال و کردارهای خود و اصطلاحاتی را که در آثار خویش آورده‌اند به سنت رسول اکرم، صلی‌الله علیه و آله و سلم و احادیث آن سرور نسبت می‌دهند برای کلمه ابدال نیز احادیثی نقل کرده‌اند که سرور کائنات از وجود آنها و حتی تعداد آنها که

چهل تن اند خبر داده است. مانند خبری که ابو عبدالله سلمی نقل کرده است که رسول اکرم صلی الله علیه و آله وسلم می دانست که آخرین زمانی که امت او در روی زمین زندگی می کنند هیچ گاه از اولیاء الله و ابدال خالی نمی مانند تا ظواهر شرع و بواطن حقائق را برایشان بیان کنند و بر آداب و واجبات آن به فعل و قول و کردار و گفتار عمل نمایند. (سلمی، ص ۲). و ابونعیم اصفهانی اخبار و احادیث متعدد آورده است بر وجود و وجوب ابدال در میان امت اسلام و اشاره به تعداد آنها که همیشه چهل تن اند.

(حلیة الاولیاء، ج ۲ ص ۸ به بعد).

خلاصه آنکه: ابدال که در آثار نظم و نثر صوفیان به اسامی هفت مرد و هفت مردان، و هفت تنان، و چهل تنان، و اخیار، و مردان خدا و سرهنگان در گاه حق، و غیره نیز آمده است. به هفت یا چهل یا هفتاد و یا سیصد و اند نفی اطلاق می شود که از صفات زشت و ناپسند بشری رهیده و به صفات کامله الهی رسیده اند و اخلاق و سجایای بشری آنان به اخلاق الهی تبدیل شده است که «تَخَلَّقُوا بِأَخْلَاقِ اللَّهِ» این جمع در میان امت اسلام پراکنده اند و مسکن و محل اقامتشان در شام و جبال لبنان است و بسیاری از صوفیان هم معتقدند که به زیارت آنان نایل آمده اند. جهت مزید اطلاع رك: کشاف ص ۱۴۶ به بعد؛ و مفتاح النجاه، ص ۲۵۶؛ و فتوحات، ج ۱ ص ۱۵۴ به بعد، و شرح اکبری، ج ۱ ص ۲۱ و نص النصوص، ص ۲۸۴؛ و شرح گلشن راز، ص ۲۸۲.

در مشنوی نیز ابدال از آن جمله مردان حق اند که کم کسی از مقام واحوال آنها باخبر است. چون این گروه مستقیماً تحت نظر حق و مورد عنایات خاص اویند و از دیده نامحرمان محجوب اند.

| | |
|-------------------------------|----------------------------|
| کار پاکان را قیاس از خود مگیر | گرچه ماند در نبشتن شیر شیر |
| جمله عالم زین سبب گمراه شد | کم کسی ز ابدال حق آگاه شد |
| دفتر ۱ نی ص ۱۸ س ۲۶۳ | ج ۱ علا ص ۷ س ۲۷ |
| بعد از آن گفتش سخنهای دقیق | وز صفات پاك حق نعم الرفیق |

وز نوازشهای حق ابدال را تا بداند او مقام و حال را
(نی، ج ۱ ص ۸۸ س ۱۴۳۳) (علا، ج ۱ ص ۲۳ س ۱۹)

اوصاف بشری آنها به صفات الهی تبدیل شده و هرگونه سرکشی و عصیان و اعمال کودکانه را رها کرده اند. اخلاق مذمومشان به سجایای محموده بدل شده است و کمتر کسی می تواند به این پایه و مقام برسد و بر احوال آنان راه یابد. چه آنان به حیات باقی رسیده اند.

ور ز ابدالی و گرگت شیر شد ایمن آ که مرگ تو سرریز شد
کیست ابدال آنکه او مبدل شود خمرش از تبدیل یزدان خل شود
لیک مستی شیر گیری وز گمان شیر پنداری تو خود را هین مران
(نی، ج ۳ ص ۲۲۸ س ۳۹۹۹) (علا، ج ۳ ص ۲۹۸ س ۱۸)

دقوقی که خود یکی از اولیاء حق است در ساحلی از سواحل دریائی بیکران به زیارت آنان نایل آمده است و هر هفت آنها را گاهی به صورت هفت شمع فروزان که تا عنان آسمان را روشن می کردند و زمانی به هیئت هفت مرد نورانی و لحظه ای به شکل هفت درخت تنومند و سرسبز دیده است در حالی که صد هزاران مرد وزن از همان محل گذر می کردند ولی هیچ کس از حال آنها باخبر نمی شد. این هفت تن پیوسته از لحاظ صورت در تغییر و تبدیل بودند تا آنکه بعد دیری به زنی هفت مرد خدا درآمدند که دقوقی توانست به حضورشان باریابد و مورد توجه آنها قرار گیرد. ایشان از وی خواستند تا در نماز امامت کند تا براو اقتدا نمایند. دقوقی پس از آنکه مدتی با آنها به مراقبه پرداخت پیش ایستاد و ایشان براو اقتدا کردند. اما در حین ادای نماز در دریای روبروی آنان کشتی ظاهر شد که گرفتار امواج سهمناک شد و مشرف به غرق گردید دقوقی از همت آن هفت مرد مدد گرفت و دعا کرد تا کشتی به سلامت به ساحل نجات رسید. اما ابدال این خاطر او را فضولی در کار خداوند متعال دانستند و بلافاصله پس از ادای نماز از نظرش غایب شدند.

خلاصه حکایت به قرار زیر است:

آن دقوقی رحمة الله علیه گفت سافرت مدی فی خافقیه

سال و مه رفتم سفر از عشق مباح
چون رسیدم سوی يك ساحل به گام
هفت شمع از دور دیدم ناگهان
نور شعله هر یکی شمعی از آن
باز می دیدم که می شد هفت يك
باز آن يك بار دیگر هفت شد
هفت شمع اندر نظر شد هفت مرد
باز هر يك مرد شد شکل درخت
ز انبهی برگ پیدا نیست شاخ
این عجب تر که برایشان می گذشت
ز آرزوی سایه جان می باختند
سایه آن را نمی دیدند هیچ
کاروانها بی نوا و این میوه ها
بانگ می آمد ز سوی هر درخت
گر کسی می گفتشان کین سو روید
جمله می گفتند کین مسکین مست
مغر این مسکین ز سودای دراز
گفت راندم پیشتر من نيك بخت
هفت میشد فرد میشد هر دمی
بعد از آن دیدم درختان در نماز
يك درخت از پیش مانند امام
آن قیام و آن رکوع و آن سجود
یاد کردم قول حق را آن زمان
بعد دیری گشت آنها هفت مرد
چشم می مالم که آن هفت ارسلان
چون به نزدیکی رسیدم من ز راه
قوم گفتندم جواب آن سلام

بی خبر از راه حیران دور اله...
بود پیگه گشته روز و وقت شام
اندر آن ساحل شتاییدم بدان
بر شده خوش تا عنان آسمان
می شکافد نور او جیب فلک
مستی و حیرانی من زفت شد
نورشان می شد به سقف لاژورد
چشم از سبزی ایشان نیکبخت
برگ هم گم گشته از میوه ی فراخ
صد هزاران خلق از صحرا و دشت
از گلیمی سایه بان می ساختند
صد تفو بر دیدهای پیچ پیچ
پخته می ریزد چه سحرست ای خدا
سوی ما آئید خلق شور بخت
تا ازین اشجار مستعد شوید
از قضاء الله دیوانه شدست
وز ریاضت گشته فاسد چون پیاز
باز شد آن هفت جمله يك درخت
من چسان می گشتم از حیرت همی
صف کشیده چون جماعت کرده ساز
دیگران اندر پی او در قیام
از درختان بس شگفتم می نمود
گفت النجم و شجر را یسجدان
جمله در قعده پی یزدان فرد
تاکیانند و چه دارند از جهان
کردم ایشان را سلام از انتباه
ای دقوقی مفخر و تاج کرام

گفتم آخر چون مترا بشناختند
 پاسخ دادند خندان کای عزیز
 بعد از آن گفتند ما را آرزوست
 گفتم آری لیک یک ساعت که من
 تا شود آن حل به صحبتهای پاک
 سرچنین کردند هین فرمان تراست
 ساعتی با آن گروه مجتبی
 هم در آن ساعت ز ساعت رست جان
 پیش در شد آن دقوی در نماز
 اقتدا کردند آن شاهان قطار
 ناگهان چشمش سوی دریا افتاد
 در میان موج دید او کشتیی
 تند بادی همچو عزرائیل خواست
 اهل کشتی از مهابت کاسته
 دستها در نوحه بر سر می زدند
 در دعا ایشان و در زاری و آه
 چون دقوی آن قیامت را بدید
 گفت یارب منگر اندر فعلشان
 خوش سلامتشان به ساحل بازبر
 همچنین می رفت بر لفظش دعا
 رست کشتی از دم آن پهلوان
 چون رهید آن کشتی و آمد به کام
 فجفجی افتادشان با همدگر
 هر یکی با آن دگر گفتند سر
 گفت هر یک من نکردم کنون
 گفت مانا کین امام ما ز درد
 گفت آن دیگر که ای یار یقین

پیش ازین بر من نظر ننذاختند
 این پوشیده است اکنون بر تونیز
 اقتدا کردن به تو ای پاک دوست
 مشکلاتی دارم از دور ز من
 که به صحبت رویدانگوری ز خاک
 تف دل از سرچنین کردن بخواست
 چون مراقب گشتم و از خود جدا
 زانکه ساعت پیر گرداند جوان
 قوم همچون اطلس آمد او طراز
 در پی آن مقتدا ای نامدار
 چون شنید از سوی دریا داد داد
 در قضا و در بلا و زشتیی
 موجهها آشفته اندر چپ و راست
 نعره و اوایلها برخاسته
 کافر و ملحد همه مخلف شدند
 بر فلک ز ایشان شده دود سیاه
 رحم او جوشید و اشک او دوید
 دستشان گیر ای شه نیکو نشان
 ای رسیده دست تو در بحر و بر
 آن زمان چون مادران با وفا
 و اهل کشتی را به جهد خود گمان
 شد نماز آن جماعت هم تمام
 کین فضولی کیست از ما ای پدر
 از پس پشت دقوی مستتر
 این دعا فی از برون فی از درون
 بوالفضولا نه مناجاتی بکرد
 مر مراهم می نماید این چنین

او فضولی بوده است از انقباض چون نگه کردم سپس تا بنگرم يك از ایشان را ندیدم در مقام نی به چپ نی راست نی بالا نه زیر در قیاب حق شدند آن دم همه (نی، ج ۳ ص ۱۱۳ تا ۱۳۱)

کرد بر مختار مطلق اعتراض که چه می گویند آن اهل کرم رفته بودند از مقام خود تمام چشم تیز من نشد بر قوم چیر در کدامین روضه رفتند آن رمه (علا، ج ۳ ص ۲۴۳ تا ۲۵۲)

ابرار

به فتح اول جمع بر است به کسر باء و تشدید راء، به معنای نیکان و نیکوکاران و طائعان (لغت نامه) - هجویری می گوید «اما آنچه اهل حل و عقداند و سرهنگان در گاه حق جل جلاله سیصداند که ایشان را اخیار خوانند و چهل دیگر که ایشان را ابدال خوانند و هفت دیگر که ایشان را ابرار خوانند (کشف المحجوب، ص ۲۶۹) - حسنات ابرار سیئات المقربین (انسان کامل نسفی، ص ۱۵۳ و ۳۵۳) - عبدالرحمن سلمی ضمن سرگذشت ابراهیم ادهم آورده است که اسلم بن یزید الجهی را در اسکندریه ملاقات کرد و او ضمن نصائحی به ابراهیم گفت «ای پسر! چون به مصاحبت اخیار رسیدی و یا به یکی از ابرار برخوردی به هوش باش که اگر آنان بر تو خشم رانند خدای، تعالی، بر تو به سبب غضب آنان خشم خواهد راند و اگر از تو خشنود شوند حق، تعالی، به سبب آنان از تو خشنود خواهد شد (سلمی، ص ۳۲) - و از قول یحیی معاذ آورده است: ابناء دنیا را غلامان و کنیزان خدمت کنند و ابناء آخرت را ابرار و احرار (سلمی، ص ۱۱۴) - و حدیثی از رسول خدا، صلی اله علیه و آله وسلم، نقل کرده است که نماز ظهر نماز ابرار است (سلمی، ص ۹۲) - و عطار از قول سّری سقطی نقل کرده است که گفت: دلهای ابرار معلق به خاتمت است و دلهای مقربان معلق به سابق است معنی آنست که حسنات ابرار سیئات مقربان است و حسنه سیئه از آن می شود که بر او فرو می آید، به هر چه فرو آیی کار بر تو ختم

شود. و ابرار آن قومی اند که فرود آیند که «ان الابرار لفي نعيم» بر نعمت فرو آیند لاجرم دلهای ایشان معلق خاتمت بود (تذکره الاولیاء، ج ۱ ص ۲۸۱).
 چونکه بی این شرب کم داری سکون چون ز ابراری جدا وز یشربون
 (نی، ج ۴ ص ۴۶۸ س ۳۲۱۴) (علا، ج ۴ ص ۴۵۹ س ۲۷)

ابلیس

ابلیس: به کسر اول، لغویون این کلمه را عربی نمی دانند (المعرب، ص ۲۳) و ظاهر آن را از کلمه دیابلس (DIABOLOS) یونانی مأخوذ می دانند (ح- برهان، ص ۸۳). و در فارسی آن را دیو و مهتر دیوان نامند (السامی فی الاسامی). - در قرآن کریم ابلیس از جمله فرشتگان و ملائکی است که پس از خلق آدم ابوالبشر به او سجده نکرد، چون خود را از آتش می دانست و آدم را از خاک، و سجده آفرینش ناری را بر خاکی جایز نمی شمرد و همین رعوت و برتری جویی باعث مطرود و مردود شدن او از درگاه عزت گردید و به لعنت ابدی دچار گشت. با همه این احوال از آفریننده خود خواست تا روز قیامت او را مهلت عطا فرماید و چون از بارگاه جلال جواب مثبت شنید، عناد ورزید و به عزت حق قسم خورد که تا قیامت راه آدم و فرزندان او را بزند، و آنان را در غرور و فریب و امنیت اندازد، و به دشمنی و عناد با هم و خون ریزی و جنگ و جدال تحریضشان کند، تا بنیادشان را از صفحه روزگار براندازد. مگر بندگان صالح و عباد شایسته و برگزیدگان حق را که خداوند متعال آنان را در حفظ خود دارد. حق، عزاسمه نیز به عزت و جلال خود قسم خورد که ابلیس و پیروانش را مردود شمرد و آنان را سرانجام به آتش دوزخ سپرد. جهت اطلاع بر کیفیت آفرینش آدم و طرد ابلیس در قرآن کریم، ر- ک: سوره بقره، آیه ۳۵ تا ۳۹؛ و اعراف، آیه ۱۱ تا ۱۸؛ و کهف، آیه ۵۵؛ و اسری، آیه ۶۲ تا ۶۵، و حجر، آیه ۲۸ تا ۴۳، و سوره ص، آیه ۷۱ تا ۷۵.

۱- سوره انفطار، آیه ۱۳؛ و نیز ر- ک: سوره دهر، آیه ۵

رب العالمین، ابلیس را که خازن بهشت بود با لشکری از فرشتگان به زمین فرستاد، و اولاد جان را به جزیره‌های دربار انددند، و خود بجای ایشان نشستند، و الله را عبادت می‌کردند و تسبیح و تهلیل می‌آوردند. ابلیس عجبی در خود آورد که من الله را آن همه عبادت کردم، هم در آسمان و هم در زمین، از من بهتر و مهتر همانا کس نیست. راست که تکبر و عجب برخود نهاد او را معزول کردند. (کشف الاسرار، ج ۱ ص ۱۳۳)

تا آنجا که مشهود است احمد غزالی و شاگردش، عین القضاة همدانی، از جمله کسانی بودند که موضوع ابلیس را آن گونه که صوفیان تصور می‌کردند آشکارا بیان کردند تا آنجا که عین القضاة گفت: «اصل و حقیقت آسمان و زمین نور محمد (ص) و ابلیس آمد. (تمهیدات، ص ۲۶۷) برای توجه بیشتر خواننده محترم به چگونگی نظر این طایفه درباره ابلیس چند جمله‌ای از تمهیدات و نامه‌های او را می‌آوریم: «دریغاً چندان که شاه حبش کیست؟ پرده‌دار «الا الله» است که تو او را ابلیس می‌خوانی که اغوا پیشه گرفته است و لعنت غذای وی آمده است که «فبغرتك لاغوينهم اجمعين»^۱ چه گویی شاهد بی زلف زیبایی دارد؟ اگر شاهد بی خد و خال و زلف صورت بندد رونده بدان مقام رسد که دو حالت بود و دو نور آفرینش آید که عبارت از آن یکی خال است و یکی زلف و یکی نور مصطفی است و دیگر نور ابلیس. (تمهیدات، ص ۳۵) - دانی که پاسبان حضرت کیست؟ غلام صفت قهر است که قد الف دارد که ابلیس است. (تمهیدات، ص ۷۴) - اما تا دربان این حضرت راه ندهد، این مقام نتوان یافتن. این دربان کیست؟ «فبغرتك لاغوينهم اجمعين»^۲. اگر پادشاه را دربان نبودی همه به قربت یکسان بودند. و هیچ تفاوت نبودی و نامردان نیز قدم در راه نهادندی. این دربان ممیز مدعیان است تا خود مخلص کدام است و مدعی کدام. نهایت کمال سالکان این مقام باشد. (تمهیدات، ص ۳۴۲) - سلطنت ابلیس بر کاهلان و نااهلان باشد و اگر نه با مخلصان چه کار دارد؟ (تمهیدات، ص ۷۵) دریغاً مگر

که نور سیاه بر تو عرضه نکرده‌اند؟ که آن نور ابلیس است که از آن زلف این شاهد عبارت کرده‌اند و نسبت به نور الهی ظلمت خوانند و اگر نه نور است (تمهیدات، ص ۱۱۸) - پاسبان عزت آمده است. دربان حضرت اعوذ بالله من الشیطان الرجیم شده است. (تمهیدات، ص ۱۱۹).

خلق از ابلیس نام شنیده‌اند، نمی‌دانند که او را چندان ناز در سر است که پروای هیچ کس ندارد... او خودسر متکبران و خودبینان است «خلقتنی من نار و خلقتنی من طین»^۱ همین ناز است. (تمهیدات، ص ۱۲۱) - آن عاشق دیوانه که تو او را ابلیس خوانی در دنیا، خود ندانی که در عالم الهی او را به چه نام خوانند؟ اگر نام او بدانی او را بدان نام خواندن خود را کافر دانی. دریغا چه می‌شنوی؟ این دیوانه، خدا را دوست داشت. محك محبت دانی چه آمد؟ یکی بلا و قهر و دیگر ملامت و مذلت. گفتند اگر دعوی عشق ما می‌کنی نشانی باید. محك بلا و قهر و ملامت و مذلت بروی عرض کردند، قبول کرد. در ساعت این دو محك گواهی دادند که نشان عشق صدقت. (تمهیدات، ص ۲۲۱) - منصور حلاج از اینجا گفت: «ما صَحَّت الْفُتُوَّةُ إِلَّا لِأَحْمَدَ وَإِبْلِيسَ» دریغا چه می‌شنوی. گفت جوانمردی دو کس را مسلم بود. احمد را و ابلیس را. جوانمرد و مرد رسیده این دو آمدند دیگران خود جز اطفال راه نیامدند. (تمهیدات، ص ۲۲۳) - (ابلیس) گفت چون بر منش رحمت آمد مرا لعنت کرد «وان عليك لعنتی الی یوم الدین»^۲. (تمهیدات، ص ۲۲۵)

خدا را دو نام است یکی الرحمن الرحیم^۳ و دیگر الجبار المتکبر^۴ از صفت جباریت، ابلیس را به وجود آورد و از صفت رحمانیت، محمد را. پس رحمت، غذای احمد و صفت قهر و غضب، غذای ابلیس. (تمهیدات، ص ۲۲۷) -

۱- سوره اعراف آیه ۱۲

۲- سوره ص آیه ۷۸

۳- سوره فاتحه آیه ۳

۴- سوره مبارکه حشر آیه ۲۳

ابلیس داعی است در راه ولیکن دعوت می کند از او. و مصطفی دعوت می کند بدو. ابلیس را به درباری حضرت عزت فرود داشتند و گفتند تو عاشق مائی. غیرت بر درگاه ما و بیگانگان از حضرت ما بازدار. (تمهیدات، ص ۲۲۸) - گناه ابلیس عشق او آمد با خدا. و گناه مصطفی دانی چه آمد، عشق خدا آمد با او. یعنی عاشق شدن ابلیس خدا را گناه او آمد و عاشق شدن خدا پیغمبر را. (تمهیدات، ص ۲۲۹) - هر کرا در عالم ابلیس رنجور و نیم کشته کنند، در عالم محمد او را به شفا حاصل آرند. زیرا که کفر رقم فنا دارد و ایمان رقم بقا تا فنا نباشد بقا نیاید. هر چند که فنا در این راه بیشتر بقا در این راه کامل تر. (تمهیدات، ص ۲۳۳)

عین القضاء در نامه هائی که در جواب مریدان خویش نوشته است نیز در این باره مطالبی شبیه آنچه از تمهیدات وی نقل شده آورده است که محض نمونه به چندی از آن بسنده می شود: «ابلیس بر ارادت خدا مطلع بود که او نمی خواهد که ابلیس سجود کند چون گفت اسجد والادم^۱. آن محکمی بود تا خود کیست که به فرمان او سجود غیری کند. همه سجود کردند الا معلم فریشتگان. لابد چنین بود استاد از شاگرد پخته تر باید که بود. فراق معشوق اختیار کرده بر سجود غیری. زهی کمال عشق.» ما زاغ البصر و ما طفی^۲ (نامه های عین القضاء همدانی، ص ۹۶) - توجه دانی ابلیس کیست! شحنة مملکت است صدویست و چهار هزار نبی زخم او خورده اند «ما ارسلنا من قبلك من رسول ولا نبی الا اذا تمنی القی الشیطان فی امنیته^۳» جوانمردا آنجا که ابلیس است، ترا راه نیست... صد هزار هزار چنین سلطانانی که تو از ایشان ترسی کمر خدمت او بر میان بسته اند. لابل درگاه او را هزار سگ دار هستند که هر سگ داری را چندان مملکت است که ترا فهم و وهم بدانجا نرسد. و اگر بگویند تو بندگان شنود. جبرئیل صفتی باید که دزدیده در جمال ابلیس نظر می کند. از خواجه احمد غزالی شنیدم

۱- سوره مبارکه بقره آیه شریفه ۳۴

۲- سوره نجم آیه ۱۷

۳- سوره حج آیه ۵۲

که هرگز شیخ ابوالقاسم گرکانی نگفتی که ابلیس، بل چون نام او بر دی گفتی: و آن سرور مهجوران چون این حکایت وابر که گفتم گفت: سرور مهجوران به است خواجه خواجگان (ص ۹۷) - دانی ابلیس کیست؟ داعی است در راه او. ولیکن دعوت می کند از او. ومصطفی (ص) دعوت می کند با او. وجلالت لم یزلی ولم یزالی ابلیس را بدین کار فرا داشت که خلق را بگوید که:

خواهی که همه کار سلیمت باشد یا چندان کش که برگلیمت باشد (نامه های عین القضاة، ص ۳۵۴)

مردانی باشند که در بعد راه و قرب روند. و راه قرب رفتن خود ایشان را ممکن نبود به هیچ وجه الا در بعد... ابلیس یکی از این مردان است. و در جهان کم کسی این فهم تواند کردن. زیرا که بدین مقام کم کس رسد. و تا نرسد چون فهم کند؟ که فهم این در عالم روش و کوشش تواند بود لا غیر. (نامه ها، ص ۳۱۳) - ابلیس که پرورده کرم بود و مقرب حضرت بود و معلم فریشتگان بود و زاویه او برابر ساق عرش خدا بود و «کلم الله تکلیماً» بی واسطه از خواص قدم او بود چون تواند که نصیحت نکند «انسی لکما لمن الناصحین»^۱. (ص ۳۱۴) - (سالك) چون به مقام ابلیس رسد و زاویه او در ساق عرش بنهند. اگر از راه ابلیس او را نهاده اند که برود، چون فراز آن مقام رسد تصدیق اینجا شاید کند به قول ابلیس زیرا که اکنون صاحب ذوق است و آن گاه مقلد بود... ولیکن محال بود که سالك این فهم کند در عالم علم و تمیز. پس اگر سالكی گرم رو بود که روش او گرم تر از روش ابلیس بود، این سالك لامحاله ابلیس را در راه و از بیند و از او در گذرد. (نامه های عین القضاة همدانی، ص ۳۱۵)

عطار در مصیبت نامه حکایتی آورده است که سالكی پیش شیطان

رجیم شد راز او پرسید:

| | |
|----------------------------|---------------------------|
| ای در اول مقتدای خوانندگان | وی در آخر پیشوای رانندگان |
| آن چنان بودی چنین چون آمدی | دی ملک امروز ملمون آمدی |

ابلیس در جواب او مطالبی گفت که سالک آنرا درك نکرد ناچار پیش‌پیر و مراد خود شد و قصه خود را با او در میان نهاد پیر در جوابش گفت:

پیر گفتش هست ابلیس دژم زانکه گفتندش که ای افتاده دور گفت دور استادم تیغی به دست تا نگردد گرد آن در هیچ کس دور استادم که نتوانم که کس دور استادم ز هجران تیره حال گرچه هستم رانده در گاه او تا نهادم قدم در کوی یار چون شدم با سَر یعنی هم نفس عالم رشك و منی سر تا قدم چون شدی در غایت دوری صبور باز می‌رانم از آن درهر که هست در همه عالم مرا این کار پس روی او بیند بجز من يك نفس چون ندارم تاب قرب آن وصال سر نیچشم ذره‌ای از راه او ننگرستم هیچ سو جز سوی یار ننگرم هرگز سر موئی به کس (بداختصار از مصیبت‌نامه، ص ۲۴۵ تا ۲۴۲)

در همین منظومه حکایتی دیگر دارد که:

بامدادی رفته ابلیس لعین تا به درگاه نبی العالمین هم ز سلمان هم ز حیدر بارخواست بر نیامد کوز رو را کار راست هیچ يك از این سروران او را نپذیرفتند تا آنکه:

عاقبت جبریل می‌آمد دوان گفت ره ده آن لعین را يك زمان تا غم مهجوری خود گویدت حال درد دوری خود گویدت حضرت سیدالانام باشارت جبریل او را بار داد. ابلیس از معراج و کیفیت آن و آنچه حضرتش در این سفر روحانی دیده بود سؤال کرد گفت در این سفر بر طرف چپ عرش آن وادی منکر را دیدی؟ فرمود دیدم. گفت آن وادی مجلس وعظ و تذکیر من بود. باز پرسید آن علم سرنگون را مشاهده کردی؟ فرمود بلی. گفت آن علم من بود که افراشته میشد. پرسید: آن منبر شکسته را ملاحظه فرمودی؟ فرمود آری. گفت آن منبر من بود که بر آن وعظ می‌کردم و مجلس می‌گفتم و هفتصد هزار ملك در زیر آن منبر از من استماع می‌کردند.

من چه دانستم که بیگانه منم پس گفت یا رسول الله، کلمه لعنت که نصیب من شد پنج حرف است و کلمه لعمرک که ترا دادند نیز پنج حرف است.

پنج آن تست و پنج آن منست طوق من پنج است و تاج تست پنج من نیم نومید تو ایمن مباش
راحت آن تست و رنج آن منست آن من خاکست و آن تست گنج بی نیازی مینگر ساکن مباش
(به اختصار از مصیبت نامه، ص ۲۴۴)

در الهی نامه ابلیس را چنین توصیف می کند:

چو حق ابلیس ملعون راهمی خواست چو حق بی واسطه با او سخن گفت
چو امر سجده آمد آن لعین را بدو گفتند اسجد گفت لا غیر
اگرچه لعنتی از پی در آرم به گیری گر مرا بودی نگاهی
همان چیز او ز حق افزون همی خواست برای آن همه از خویشتن گفت
بخوابانید چشم راه بین را بدو گفتند اخسوا قال لاخیر
به پیش غیر او سر کی در آرم نبودی حکم از مه تا به ماهی
(الهی نامه ص ۱۳۲)

در آن ساعت که ملعون گشت ابلیس که لعنت خوشتر آید از تو صد بار
زبان بگشاد در تسبیح و تقدیس که سرپیچیدن از توسوی اغیار
(الهی نامه ص ۱۳۴)

کسی پرسید از ابلیس کای شوم چرا لعنت چنین در جان نهادی
چنین گفت او که لعنت تیر شاهست نظر باید در اول بر نشانه
تو این ساعت از آن تیری خبردار
چو ملعونی خوشت گشت معلوم چو گنجی در دلش پنهان نهادی
ولی اول، نظر بر جایگا هست که تا تیر از کمان گردد روانه
نظر گر چشم داری بر نظر دار
(الهی نامه، ص ۱۳۵)

«بدان که عقل است که آدم است، و طبیعت است که ابلیس است و شهوت است که طاوس است و غضب است که مار است. (کشف الحقایق، ص ۶۳) - ای درویش، شیطان دیگر است و ابلیس دیگر است. شیطان طبیعت

است و ابلیس وهم است. و ابلیس سبب صورت ابلیسی رانده و دور نیست، به صورت صفت کبر و عجب و حسد و فرمان ناپردن رانده و دور است و چون این صفت در آدمی باشد آدمی به این صفت، ابلیسی بود. (انسان کامل نسفی، ص ۱۴۹ به بعد).

بدان که از طبیعت سه چیز در وجود می آید: یکی عمارت و آبادانی و فرمان بردن، یکی فساد و خرابی و فرمان ناپردن، و یکی تکبر و خودبینی و فرمان ناپردن. از این سبب انبیادین خداوند خانه را سه نام نهاده اند: اولی نامش ملک، دومی شیطان و سومی به اعتبار تکبر و خودبینی که می کند و فرمان نمی برد نامش ابلیس نهادند... در مردم عوام ملک و شیطان بود ابلیس در علما و مشایخ و حکام بود. ایشان می باشند که معجب و خودبین بودند و هیچ کس را بالای خود نتوانند دید، همه را فرود خود بینند.

(نسفی، ص ۴۵۴ به بعد)

اقوال مشایخ: جنید بغدادی گفت ابلیس مشاهده نیافت در اطاعتش، و آدم مشاهده گم نکرد در زلتش. (تذکرة الاولیاء، ج ۲ ص ۲۴) و عمرو بن عثمان مکی در گنج نامه خود آورده است که: آن وقت که جان در قالب آدم، علیه السلام، آمد جمله فریشتگان را سجود فرمود، همه سر بر خاک نهادند. ابلیس گفت: «من سجده نکنم و جان ببازم و سر ببینم». سجده نکرد تا سر آدمی را بدید و بدانست لاجرم بجز ابلیس هیچ کس را بر سر آدمی وقوف نیست و کسی سر ابلیس ندانست مگر آدمی. پس ابلیس بر سر آدمی وقوف یافت از آن که سجده نکرد تا بدید، که به سر دیدن مشغول بود و ابلیس از همه مردود بود، که دیده او گنج نهاده بودند؛ گفتند ما گنجی در خاک نهادیم و شرط گنج آنست که يك تن بیند، اما سرش ببرند تا غمازی نکند. پس ابلیس فریاد برآورد که اندر این مهلت ده و مرا مکش ولیکن من مرگ گنجم. گنج بر دیده من نهادند و این دیده به سلامت نرود صمصام لا ابالی فرمود که «انك من المنظرین^۱». ترا مهلت دادیم ولیکن متهمت گردانیم.

(تذکرة الاولیاء، ج ۲ ص ۳۸).

نقل است که چون وفات (شبلې) نزدیک رسید چشمش تیرگی گرفته بود. خاکستر خواست و بر سر کرد و چندان بیقراری در وی پدید آمد که صفت نتوان کرد. گفتند: این همه اضطراب چیست؟ گفت: از ابلیس رشك می آید و آتش غیرت جانم می سوزد که من تشنه اینجا نشسته و او چیزی از آن خود به کسی دیگر دهد «وان عليك لعنتی الی یوم الدین»^۱. آن اضافت لعنت به ابلیس نمی توانم دید می خواهم که مرا بود، که اگر لعنت است، نه آخر از آن اوست و نه در اضافت اوست؟ آن ملعون قدر آن چه داند؟ چرا عزیزان امت را ارزانی نداشت تا قدم بر تارک عرش نهادندی. (تذکرۃ الاولیاء، ج ۲ ص ۱۸۵) - ابوالحسن خرقانی گفت: نگر تا از ابلیس ایمن نباشی که در هفتصد درجه در معرفت سخن گوید. (تذکرۃ الاولیاء، ج ۲ ص ۲۳۷) - ابوبکر واسطی گوید: مرد آنست که معبودی که در پیراهن وی است قهر کند و جهد در قهر کردن خویش کند نه در لعنت کردن شیطان. ابلیس می گوید: از چهره ما آینه ساختند و در پیش تو نهادند و از چهره تو آینه ساختند و در پیش ما داشتند. ما در تو نگریم و بر خود می گریم و تو در ما می نگری و بر خود می خندی. باری راه رفتن از او بیاموز، که در راه باطل سر یفکنند و ملامت عالم از او در پذیرفت و در راه خود مرد آمد. تو از دل خود فتوی درخواه که اگر هر دو کون بر تو لعنت کنند به هزیمت خواهی شد. (تذکرۃ الاولیاء، ج ۲ ص ۲۷۵) - ابوالعباس قصاب گفت: ابلیس کشته خداوند است، جوانمردی نبود کشته خداوند خویش را سنگ انداختن. (تذکرۃ الاولیاء، ج ۲ ص ۱۸۶)

حاصل کلام آنکه: ابلیس در قرآن کریم به علت سجده نکردن بر آدم ابوالبشر و نشان دادن تکبر و عجب خود که باعث آن نافرمانی شد مردود در گاه عزت گردید و رانده حضرت شد. در تصوف این موضوع به صورت دیگری تعبیر و تأویل شده است. از لحاظ کلی صوفیان آدم را به عقل، و ابلیس را گاهی به طبیعت و زمانی به وهم تأویل کرده اند، و علت ارتداد و مردود شمرده شدن او را عدم مشاهده و وقوف او بر ستری که در آدم نهفته

بود می‌دانند، که این عدم وقوف بر دیگر ملائکه دست نداد و از همین لحاظ فرمان حق را اجرا کردند و بر آدم آفریده از خاک سجده بردند. مقام ابلیس در نظر این طایفه چنان که گذشت در حدی است که شبلی هنگام نزاع آرزوی رسیدن بدان را می‌کرد «تا قدم بر تارک عرش تواند نهاد» و در معرفت چنان است که «در هفتصد درجه معرفت سخن تواند گفت» «او آینه‌ایست که در پیش آدم داشته‌اند تا در وی نگرد و آدم آینه‌ای است که در پیش ابلیس نهاده‌اند تا در وی نگرد و بر خود گرید».

ابوبکر واسطی گفت: «باری راه رفتن از او باید آموخت که ملامت عالمی را به جان خرید و در راه مرد آمد». «جوانمردی است کشته خداوند که سنگ انداختن بر او نه از جوانمردی است». عطار کلمه «لغت» و «لعمرك» را که اولی نصیب ابلیس و دومی نصیب خواجه کائنات شد هر دو را پنج کلمه می‌داند که حقیقت را باید در آن جستجو کرد. وعین القضاء گوید که «اصل و حقیقت آسمان و زمین نور محمد و ابلیس آمد». او پاسبان حضرت و دربان آستان عزت است که بنا به قول عین القضاء عاشق و دیوانه جلال بود و محاک محبت الهی، آنچه بر او گذشت رحمت بود نه لعنت. مظهر جباریت حق است همان‌طور که احمد مظهر رحمانیت اوست. داعیی است عاشق حق که ارادت عاشقانه‌اش مانع سجده به آدم شد. شحنة مملکت قدس است و خواجه خواجگان و سرور مهجوران. فانی در حق است و ناصح خلق. داعی مطلق است و در بعد راه قرب می‌رود و زاویه او بر ساق عرش نهاده‌اند. از نظر عطار او یکسونگر و یک کس بین بود و از آنجا که بر سر معنا دست داشت سرموئی التفات به هیچ موجودی جز حق نکرد از خطاب اخسثوا نهراسید و بر غیر حق سجده ننمود. نشانه تیر پادشاه است و منظور نظر ناظران.

اما در مثنوی، ابلیس فرشته‌ای است که راه طاعت را به جان می‌پیموده و از سالکان راه و محرم درگاه و از عاشقان درگاه «وی» بوده و بدریای کرم معشوق همیشه امیدوار است.

گفت اول ما فرشته بوده‌ایم راه طاعت را به جان پیموده‌ایم

سالکان راه را محرم بدیم
ما هم از مستان این می بوده ایم
ناف ما بر مهر او بپسیده اند
ای بسا کز وی نوازش دیده ام
بر سر ما دست رحمت می نهاد
گر عتابی کرد دریای کرم
ج ۲ نی ص ۳۹۲ س ۲۶۱۷

ساکنان عرش را همدم بدیم
عاشقان در گه وی بسوده ایم
عشق او در جان ما کاریده اند
در گلستان رضا گردیده ایم
چشمهای لطف در ما می گشاد
بسته کی گردند درهای کرم
ج ۲ علا ص ۱۲۷ س ۴

سجده نکردن او بآدم از حسد بود حسدی که زائیده عشق مفرط است. معشوق ازلی او را در بوته امتحان آزمود و از این امتحان مردود شد، با این همه در بلاهم لذت می برد چون مات حضرت معشوقست و عاشق را از امر معشوق گزیری نیست.

ترك سجده از حسد گیرم که بود
هر حسد از دوستی خیزد یقین
هست شرط دوستی غیرت پیزی
چونکه بر نطمش جز این بازی نبود
آن یکی بازی که بدمن باختیم
در بلا هم می چشم لذات او
چون رهاند خویشان را ای سره
جزو شش از کل شش چون وارهد
خود اگر کفرست و گر ایمان او
ج ۲ نی ص ۹۳۳ س ۲۶۴۲

آن حسد از عشق خیزد نه از وجود
که شود با دوست غیری همنشین
همچو شرط عطسه، گفتن دیرزی
گفت بازی کن چه دانم در فرود
خویشان را در بلا انداختیم
مات اویم مات اویم مات او
هیچ کس درش جهت ازش دره
خاصه که بیچون ورا کثر مینهد
دست باف حضرتست و آن او
ج ۲ علا ص ۱۶۳ س ۱

ابلیس شععه نور جلال را در آدم ندید و چون این نور از چشم و دید او مخفی بود آدم را صورت دید و همین مسئله غلط انداز او شد و بر آدم سجده نکرد.

ای هزاران کعبه پنهان در کنیس
سجده گاه لامکانی در مکان
که چرا من خدمت این طین کنم

ای غلط انداز غفریت و بلیس
مر بلیسان را ز تو ویران دکان
صورتی را من لقب چون دین کنم

نیست صورت چشم را نیکو بمال (نی، ج ۶ ص ۵۳۸ س ۴۵۸۵)
تا بینسی شعله‌ی نور جلال (علا، ج ۶ ص ۶۶۱ س ۲۶)

جهان زائیده لطف و قهر ابدی است، و ابلیس محاک قلب و نقد چنین جهانی است. نه بد را نیک تواند کرد نه نیک را بد. او داعی و غماز است نه نیک و بد آفرین.

گفت ابلیس گشا این عقد را
امتحان شیر و کلبه کرد حق
قلب را من کی سیه‌رو کرده‌ام
قهر و لطفی جفت شد با همدگر
نیک را چون بد کنم یزدان نیم
خوب را من زشت‌سازم رب نه ام
او مرا غماز کرد و راستگو
(نی، ج ۲ ص ۳۹۵ س ۲۶۷۲)
من محکم قلب را و نقد را
امتحان نقد و قلبم کرد حق
صیرفی‌ام قیمت او کرده‌ام
زاد ازین هردو، جهانی خیر و شر
داعیم من خالق انسان نیم
زشت را و خوب را آئینه‌ام
تا بگویم زشت کو و خوب کو
(علا، ج ۲ ص ۱۶۳ س ۲۴)
و در مثنوی، ابلیس تشبیه به آتش شده است.

آشی را گفت رو ابلیس شو
(نی، ج ۱ ص ۳۳۵ س ۱۶۲۳)
زیر هفتم خاک با تلبیس شو
(علا، ج ۱ ص ۱۴۵ س ۸۵)
آتش و نفطی نسوزی چاره نیست
طبع ای آتش چو سوزانید نیست
(نی، ج ۲ ص ۳۹۴ س ۲۶۵۴)
کیست کز دست تو جامه‌ش پاره نیست
تا نسوزانی تو چیزی چاره نیست
(علا، ج ۲ ص ۱۶۳ س ۱۱)

اما این آتش چاره‌ای جز سوزاندن ندارد چون او را برای همین امر ساخته‌اند. او پاسبان حضرت است و چون سگان ترکمان نالایقان و مردودان را از بارگاه دور می‌کند.

گفت آتش من همانم آتشم
طبع من دیگر نگشت و عنصرم
بر در خرگه سگان ترکمان
ور بخرگه بگذرد بیگانه رو
من ز سگ کم نیستم در بندگی
اندر آ تا تو بینسی تابشم
تیغ حقم هم به دستوری برم
چاپلوسی کس کرده پیش میهمان
حمله بیند از سگان شیرانه‌او
کم ز ترکی نیست حق درزندگی

- (نی، ج ۱ ص ۵۲ س ۸۲۹) ملك ملك اوست فرمان آن او
ترکمان را گر سگی باشد به در
کودکان خانه دمش می کشند
باز اگر بیگانه ای معبر کند
(نی، ج ۵ ص ۱۸۸ س ۲۹۳۹) ابلیس در خود آدمی است نه موجود خارجی، و در مثنوی همه جا
مفسد اخلاقی که در وجود انسانها نهفته است از قبیل حرص و حسد و ظن
و شک و جاه طلبی و فزون جوئی و گرسنه چشمی و غیره و غیره ابلیس نامیده
شده. جهت اطلاع بیشتر ر.ک: ذیل کلمه شیطان، و کتاب الرعایه، ص ۱۱۷
تا ۱۲۳ و کشف الاسرار، ج ۱ ص ۱۶۵ به بعد و تمهیدات ص ۲۵۴ تا ۳۵۴ و
شکوی الغریب، ص ۲۲ تا ۲۴ و اوصاف الاشراف، ص ۳۹ و جامع الاسرار،
ص ۱۳۵ و بعد.

ابن الوقت

وقت یکی از اصطلاحات صوفیان است که شرح آن را در ذیل همان
کلمه باید دید: ر.ک: وقت. اما در معنای «ابن الوقت» آورده اند: «وقت
باشد که عارف را سکون واجب کند، و وقت باشد که اضطراب و حرکت
واجب کند، و وقت باشد که شکر واجب کند، و وقت باشد که شکایت
واجب کند، و وقت باشد که صبر واجب کند، و وقت باشد که جزع واجب
کند، و وقت باشد لقا واجب کند، و وقت باشد که نطق واجب کند، و وقت
باشد که خاموشی واجب کند، ظاهرش بر موافقت وقت می نماید، و اصلش
بر حال خویش و وقت او، گاه صحبت خلق واجب کند، و گاهی عزلت و
نفرت واجب کند، پس شیخ رحمه الله تعالی، بر این معنا دلیل آورد و گفت
«ولذلك قيل هو ابن وقته» و از این معنی گفته اند که عارف فرزند وقت
خویش باشد، از بهر آنکه فرزند تبع پدر و مادر خویش باشد و چون عرقش

پاك باشد برسيرت وروش وراه پدر باشد. (شرح تعرف، ج ۴ ص ۱۴۲)
 ويقولون الصوفي ابن وقته: يريدون بذلك انه مشغول بما هو اولي
 به في الحال، قائم بما هو مطالب به في الحين (رساله قشيره، ص ۳۱)، يعنى:
 بدین آن خواهند که صوفی بدانچه در حال شایسته تر وبدو سزاوارتر است
 اشتغال دارد و بدانچه از وی خواهند در آن هنگام قیام می کند (حاصل
 آنکه صوفی در تصرف وقت است و عمل او با آن موافق). (حاشیه ترجمه
 رساله قشیره، ص ۸۹) صوفیان گویند صوفی، پسر وقت است و مراد آنست
 که تا او مشغول هست بدانچه اولی تر، اندر حال قیام همی کند بدانچه اندر
 آن وقت فرموده اند. (ترجمه رساله قشیره، ص ۸۹)

وقت برزخی باشد میان دو زمان: يك طرف با ماضی دارد و يك طرف
 با مستقبل، و در خود سریع الزوال است اما كثير النفع است. متجر سالکان
 است. باشد که سالکی در بازار يك وقت به يك نفس دولتی یابد که همه
 عمر در حمایت آن دولت باشد... کمترین نعمتی صاحب وقت را آنست که
 از تحسّر ماضی رسته است که «الفایة لا یدرک» یقین علم اوست و درنار
 انتظار مستقبل که موت احمر گفته اند نمی سوزد پس در هر نفسی او را
 دوراحت به جان می رسد: شعر

صوفیان در دمی دو عید کنند عنکبوتان مگس قدید کنند
 این جایگاه معلوم شود که «الصوفی ابن وقته» را چه باشد. صوفی
 فرزند وقت است نه از راه ولادت، ولیکن از راه ملازمت.

(یواقیت العلوم، ص ۷۵)

والصوفي ابن الوقت، لانه لا يدور مع الوقت كيف ما كان، ولا ينظر الى
 ماضى ولا الى المستقبل. لان نظره الى الماضى والمستقبل يضيع عليه
 الوقت وربما ضيع اوقاتاً كثيرة. وهذا شرط صحة المراقبة. (فوائد الجمال،
 ص ۵۵)

نصیب خویشتن مردانه بردار
 به جز عمر تو نقدی ماحضر نیست
 که بر نسیه کسی تنهاد بنیاد

اگر هستی درین میدان تو بر کار
 چو از ماضی و مستقبل خبر نیست
 مده این نقد را بر نسیه بر باد

چو يك نقطه است از عمر تو بر کار خوشی با نقد ابن الوقت می ساز
 هزاران چرخ زن بروی چو پر کار چو بی کاران به پیش و پس مشو باز
 اگر تو پس روی و پیش آئی بلای روزگار خویش آئی
 (الهی نامه عطار، ص ۲۳۷)

خلاصه آنکه: ابن الوقت به سالکی اطلاق می شود که در حال حاضر به وارد قلبی خود مشغول است و به گذشته و آینده توجهی ندارد. همیشه پاسدار دل خود است و مراعات دل خویش می کند مراقب باطن و دل خویش است و با وقت خود مشغول است و به هیچ امری از امور دنیا جز این مراقبه مشغول نیست و اگر سالك در فکر فردا یا دیروز باشد ابن الوقت نیست.

صوفی ابن الوقت باشد ای رفیق تو مگر خود مرد صوفی نیستی
 نیست فردا گفتن از شرط طریق هست را از نسیه خیزد نیستی
 (نی، دفتر ۱ ص ۱۵ ص ۱۳۳) (علا، ج ۱ ص ۴ س ۲۶)
 صوفی ابن الوقت باشد در مثال لیک صافی فارغست از وقت و حال
 (نی، دفتر ۳ ص ۸۵ س ۱۴۲۶) (علا، ج ۳ ص ۲۲۹ س ۱)
 هست صوفی صفا جو ابن وقت وقت را همچون پدر بگرفته سخت
 (نی، دفتر ۳ ص ۸۱ س ۱۴۳۳) (علا، ج ۳ ص ۲۲۹ س ۴)

ابو الوقت

رسك: صافی

اتحاد

بکسر اول و تشدید تاء، در لغت به معنای یگانگی و یکی شدن است. (لغت نامه) و در اصطلاح سالکان اتحاد آن را گویند که شهود و وجود، واحد مطلق است از حیثیتی که مجموع اشیاء موجودند به حق و به خود

معدوم، نه از حیث آن که سوی الله را وجودی است خاص که متحد شود به حق (کشف اللغات) - در عرف سالکان عبارت از شهود وجود حق واحد مطلق است که همه هستی به حق بدان موجودند. پس همه اشیاء موجود به حق و معدوم به خویش اند. نه از حیث آنکه جز خدای را وجود نیست خاص که به حق متحد شود. (اصطلاحات، ص ۸۷؛ و کشف، ص ۱۴۶۸) - اتحاد عبارت است از ظهور سلطان اصل که وجود مطلق است، بر فرع که وجود مضاف به بنده است به حیثیتی که فرع را از تصرف معزول گرداند و خود نایب مناب اوشود. (لمحات، ص ۷۳) - اتحاد آنست که بنده آینه حق گردد و حق آینه بنده. (جامع الاسرار، ص ۲۵۳)

عطار در مسئله اتحاد و تبرئه صوفیان از اتهامات ظاهریان گوید:

وجود آینه است اما نهانست
هر آن صورت که در نقص و کمالست
چو تو جز عکس یک صورت نبینی
تو پنداری که هر آورد و هر کار
چو تو در عشق آینه نشینی
جهان و هر چه در هر دو جهانست
مشو زنهار ای مرد فضولی
حلول و اتحاد اینجا حرامست
عدم آینه را آینه دانست
درین آینه عکس و خیالست
همه با عکس خیزی و نشینی
از آن عکس است کز عکس خبردار
نبینی آینه تو روی بینی
چو عکست و ترا بر عکس آنست
ازین معنی که من گفتم حلولی
ولیکن کار استغراق عامست
(اسرارنامه ص ۹۶)

بدان که اهل اتحاد می گویند که نور خدای تعالی، به مثابه شمع است و خلق عالم به مثابه آینه ها اند، اگرچه شمع یکی نیست اما در هر آینه شمعی پیدا آمده است، و آینه که شنوا و دانا و بیناست از این شمع است که در اوست. پس اگرچه به صورت دوشمع است که می نماید، و اهل خیال و حس دوشمع می دانند و می بینند، اما به حقیقت هر دو یکی است و اهل دانش یک شمع می بینند، و یک شمع می دانند. اینست سخن اهل اتحاد. و این طایفه را اهل اتحاد از جهت این معنا می گویند که ایشان دوشمع را یکی می گویند: شمع که در آینه است، شمع که در میان است.

بدان که اهل اتحاد می‌گویند که این سخن از جهت تقریب فهم گفته می‌شود، و اگر نه نور خدا محسوس نیست، و ضوء و شعاع ندارد. باید که کسی را، عکس و خیال و کثرت اجزاء در خاطر نیفتد. نور خدا کلی است و نور ما جزوی است، و جزویات را نهایت نیست، با آنکه جزئیات را نهایت نیست، کلی متجزی و منقسم نیست، و چون کلی متجزی و منقسم نباشد، جزو نور در ما نباشد، و کل نور هم در ما نباشد، زیرا که کلی را جزء و کل نباشد، نور جزوی غیر نور کلی نباشد، بلکه نور جزوی عین نور کلی باشد، و این سخن جز به مثالی معلوم نشود. بدانکه انسان کلی است، و جزویات انسان را نهایت نیست. باینکه جزویات انسان را نهایت نیست متجزی و منقسم نیست، جزو انسان در زید نیست، و کل انسان هم در زید نیست، و زید غیر انسان نیست، بلکه زید انسان است و عمرو انسان و خالد انسان الی مالا ینتهی. اینست تمامی سخن اهل اتحاد.

(کشف الحقایق، ص ۲۲)

ای درویش، اگرچه هر فردی از افراد موجودات آیینیه این نوراند، اما جام جهان‌نمای و آیینیه گیتی‌نمای آدمیست. موجودات بر آدمی ختم شد، و آدمی ختم موجودات آمد، یعنی به وجود آدمی عالم تمام شد و آیینیه تمام گشت، و صفات و اسامی و افعال این نور تمام ظاهر شدند، و این نور جمال و جلال خود را در کمال آدمی بدید، و صفات و اسامی و افعال خود را مشاهده کرد. (انسان کامل نسفی، ص ۲۵۵) - بدانکه باطن این وجود يك نور است. و این نور است که جان عالم است و عالم مالا مال این نور است. ظاهر این وجود تجلی این نور است، افراد عالم مظاهر این نوراند. و این نور صفات بسیار داشت، مظاهر صفات هم بسیار می‌بایست تا صفات این نور تمام ظاهر شوند، به این سبب در عالم کثرت پیدا آمد. و اگر این کثرت نبود، توحید را وجود نبود. (همان کتاب، ص ۲۵۴ و ۲۸۶)

اتحاد و یگانگی عاشق و معشوق از روی حقیقت است نه از راه صورت، برای اینکه هر دو در صورت متضادند که یکی مظهر نیاز است و دیگری منبع بی‌نیازی. چنان‌که آینه بی‌صورت است اما میان آینه و صورت اتحادی

است که شرح آن قابل عبارت بل پذیرای اشارت نیست. و عارفان از اتحاد نه معنای لغوی خواهند که آن در شریعت کفر است، و در حقیقت تبیری از کفر، چه از آن رایحه غیریت استشمام توان نمود که «لَيْسَ فِي الدَّارِ غَيْرُهُ دَيَّازُ» پس اتحاد حالت استغراق عاشق است در حضرت معشوق، به مثابه‌ای که غیر او در وجود به نظر شهود در نمی‌آید و این نهایت سر عشق است.

از صفای می و لطافت جام به هم آمیخت رنگ جام و مدام همه جامست و نیست گوئی می یا مدامست و نیست گوئی جام و از این سخنان مفهوم می‌شود که مراد از اتحاد نه معتقد اهل الحاد است.

(لب لباب، ص ۳۸۹)

توحید یکی کردن است و اتحاد یکی شدن. آنجا «لَا تَجْعَلْ مَعَ اللَّهِ الْهَاءَ» و اینجا «وَلَا تَدْعُ مَعَ اللَّهِ الْهَاءَ» چه در توحید شایبه تکلفی هست که در اتحاد نیست پس هرگاه که یگانگی مطلق شود در ضمیر راسخ شود یا به وجهی به دوئی التفات ننماید به اتحاد رسیده باشد. و اتحاد نه آنست که جماعتی قاصر نظران توهم کنند که مراد از اتحاد یکی شدن بنده با خدای تعالی، باشد «تَعَالَى اللَّهُ عَن ذَٰلِكَ عُلُوًّا كَبِيرًا» بل آنست که همه او را ببیند بی تکلف. آن که گوید هر چه جز اوست پس همه یکی است بل چنان که بنور تجلی او تعالی شانه بینا شود. غیر او را نبیند و دیده دوییش نباشد و همه یکی شود. و دعای منصور حلاج که گفته است:

بینی و بینک انی یناز عنی فأرفع بفضلک انی من البین
مستجاب شد و انیت اواز میان برخاست تا توانست گفت: انا من أهوی
وَمَنْ أَهْوَى أَنَا. و در این مقام معلوم شود که آن کس که گفت: «انا الحق»
و آن کس که گفت: «سبحانی ما اعظم شأنی» نه دعوای الهیت کردند بل

۱- سوره مبارکه اسرائیل آیه ۲۲

۲- سوره مبارکه قصص آیه ۸۸

۳- سوره اسرائیل آیه ۴۳

دعوی نفی انیت خود و اثبات انیت غیر خود کردند و هوالمطلوب
(اوصاف الاشراف، ص ۴۹)

در جامع الاسرار آمده است: «اتحادی از آن جهت ملعون و نجس به شمار می رود که خدای را در مظاهرش مشاهده می کند و خود را با او مع دادند و حکم به اتحاد با حق با بقاء و دوئیت و غیریت نماید. علت تشییع اهل ظاهر بر صوفیان در این باره به دو جهت است اول به سبب این مذهب (اتحاد) دوم به سبب اعتقاد به حلول اما نمی دانند که صوفیان حقیقی اعتقاد به این گونه اتحاد ندارند و این نوع حقیقت از مذهب آنان نیست و در جواب ظاهریان در کمال وضوح گویند: من وقتی وجود غیر را مطلقاً نفی می کنم و جز به یک وجود قائل نیستم چگونه ممکن است به اتحاد و حلول که هر دو بنا و اساسش بر دو بودن و کثرت نهاده شده است معتقد باشم. (جامع الاسرار، ص ۲۱۷).

حاصل کلام آنکه، به زعم صوفیان چون خداوند متعال خواهد بنده ای را مورد عنایت خاص قرار دهد او را به وادی طلب و درد معرفت و کسب سعادت ازلی وابدی اندازد. تا پس از طی مراحل و مدارج کمالات معنوی، عروج روحانی یابد و در هر مرحله ای به کمالی نایل آید که در مراحل قبل مانند آن را درک نکرده بود. تا آنکه به کلی از عوارض مادی منسلخ گردد و با نفس کلی و سرانجام عقل اول متحد شود. و در این مقام تمام عوارض ماهوی خود را پس پشت نهد و قرب حقیقی او را حاصل می شود. در این حال می تواند بدون واسطه از ذات باری، تعالی، کسب فیض کند. چه طالب تا گرفتار عوارض مادیست با دوئیت سروکار دارد و پیوسته در مجادله و ستیز و تضاد می گذراند. همین که به مقام تصفیة قلب و تزکیة ذات نائل شد به اصطلاح صوفیان در بحر احدیت مستغرق خواهد شد و با آن متحد خواهد گردید. مانند قطره ای ضعیف که از راه دور پس از طی مراحل و منازل صعب خود را به دریا رساند. تا در منازل و مراحل است گرفتار دوئیت و تضاد است و همین که به دریا رسید با دریا متحد خواهد شد و خواهد دانست که آنچه خود داشت زیگانه تمنا می کرد.

مخالفان مسلک تصوف این طایفه را متهم به اتحاد و حلول کرده‌اند. خاصه پس از حسین بن منصور حلاج و ادعای او و «انا الحق» گفتنش، این موضوع شیوع یافت که صوفیان معتقد به اتحاد و حلول‌اند و این عقائد بامسئله توحید اسلام سازگار نیست. و به همین جهت این مسلک را مردود شمردند و بسیاری از اهل ظاهر آنان را کافر دانستند. مثلاً صاحب تبصرة العوام آورده است که: گویند خدای، تعالی، از حلول و اتحاد منزّه است خلاف صوفیان، و نصاری که ایشان دعوی حلول و اتحاد کنند. (تبصرة العوام، ص ۲۵۲)

جهت مزید اطلاع بر کیفیت این اصطلاح در تصوف ر - ك: لمحات، ص ۷۳؛ و حقیقه سنائی، ص ۱۳۱؛ و مقدمه آلمانی فوائج الجمال، ص ۷۸۵ تا ۷۶۷؛ و جامع الاسرار، ص ۱۵۵ و ۲۱۷ و ۲۵۳؛ و لب‌لباب مثنوی، ص ۳۸۹ به بعد؛ و تبصرة العوام، ص ۱۲۲ تا ۱۴۱؛ و نیز ر - ك ذیل کلمات استغراق و توحید و حلول و عشق در این کتاب - و برای اطلاع بر احوال و عقائد حلاج ر - ك: طبری، ج ۱۳ ص ۴۵؛ و کامل ابن اثیر، ج ۸ ص ۴۳؛ و ابن خلکان، ج ۱ ص ۱۵۶؛ و تاریخ بغداد، ج ۸ ص ۱۱۲ تا ۱۴۱؛ و تبصرة العوام، ص ۱۲۲ به بعد؛ و طبقات الصوفیه، ص ۳۵۷؛ و کشف - المحجوب، ص ۱۸۹؛ و تذکرة الاولیاء، ج ۱ ص ۱۳۵؛ و نفحات الانس، ص ۱۵۴.

اما در مثنوی، اتحاد به معنای خاص صوفیان امکان پذیر است. خاصه در مراحل عشق که عاشق می‌تواند آینه تمام نمای معشوق شود و جامع جمیع صفات او گردد، و چنان در وجود معشوق مستغرق شود که از وجود خودش حتی نام هم باقی نماند، چون فنای سنگ در لعل و تبدیل اولی به دومی به‌طوری که در وجود لعل دیگر اثری از صفات سنگ که علت و اساس واقعی وجود اوست باقی نمانده است.

در مجلد پنجم مثنوی، حکایتی است ذیل عنوان «اتحاد عاشق و معشوق از روی حقیقت اگرچه متضادند، از روی آنکه نیاز ضد بی‌نیازی است، چنان که آینه بی‌صورت است و ساده است، و بی‌صورتی ضد صورت

است، ولیکن میان ایشان اتحادی است در حقیقت که شرح آن دراز است، والعاقل یکفیه الإشارة» آورده است که مجنون به علت مرضی که داشت ناگزیر شد تافصد کند، کسانش فصادی آوردند تا رگش بگشاید. فصاد:

| | |
|------------------------------|-----------------------------|
| بازوش بست و گرفت آن نیش او | بانگ برزد در میان آن عشق خو |
| مزد خود بستان و ترك فصد کن | گر بمیرم گو برو جسم کهن |
| گفت آخر از چه می ترسی ازین | چون نمی ترسی تو از شیرعرین |
| شیر و گرگ و خرس و هر گورودده | گرد بر گرد تو شب گرد آمده |
| گفت مجنون من نمی ترسم ز نیش | صبر من از کوه سنگین است بیش |
| منبلم از زخم ناسایند تنم | عاشقم، بر زخمها بر می تنم |
| لیک از لیلی وجود من پرست | این صدف پر از صفات آن درست |
| ترسم ای فصاد گر فصدم کنی | نیش را ناگاه بر لیلی زنی |
| داند آن عقلی که اودل روشنیست | در میان لیلی و من فرق نیست |
| (نی، ج ۵ ص ۱۲۷ س ۱۹۹۹) | (علا، ج ۵ ص ۴۸۳ س ۹) |

در ذیل همین حکایت آورده است: «معشوقی از عاشقی پرسید که خود را دوست ترداری یا مرا؟ گفت من از خود مرده‌ام و به تو زنده‌ام. از خود و صفات خود نیست شده‌ام و به تو هست شده‌ام. علم خود را فراموش کرده‌ام و از علم تو عالم شده‌ام. قدرت خود را از یاد داده‌ام و از قدرت تو قادر شده‌ام. اگر خود را دوست دارم ترا دوست داشته باشم و اگر ترا دوست دارم خود را دوست داشته باشم».

| | |
|------------------------------|-------------------------------|
| گفت معشوقی به عاشق ز امتحان | در صبحی کای فلان ابن الفلان |
| مر مرا تو دوست تر داری عجب | یا که خود را راست گو یاد الکر |
| گفت من در تو چنان فانی شدم | که پریم از تو ز ساران تا قدم |
| بر من از هستی من جز نام نیست | در وجودم جز توای خوش نام نیست |
| زان سبب فانی شدم من این چنین | همچو سر که در تو بحر انگین |
| همچو سنگی که شود کل لعل ناب | پر شود او از صفات آفتاب |
| وصف آن سنگی نماید اندرو | پر شود از وصف خود او پشت و رو |

تا نشد اولعل خود را دشمن است ز آنکه يك من نیست آنجا دومست
(نی، ج ۵ ص ۱۲۹ س ۲۵۲۵) (علا، ج ۵ ص ۴۸۴ س ۸)
این اتحاد هنگامی دست می‌دهد که سالک در مراحل سلوک، در مقام
واحوال عشق به کمال رسد و همین که این کمال حاصل شد جلوه صفات
معشوق سراسر وجود عاشق را فرا خواهد گرفت و عاشق در وجود
معشوق محو و فانی خواهد گردید. به عبارت دیگر عشق و عاشق و معشوق
یکی خواهد شد و در این مرحله اتحادی که مورد نظر عارف است حاصل
خواهد شد.

گفت عاشق دوست می‌جوید به تفت عاشق حقی و حق آنست که
صد چو توفانیست پیش آن نظر سایه‌ای و عاشقی بر آفتاب
(نی، ج ۳ ص ۲۶۴ س ۴۶۲۵) (علا، ج ۳ ص ۳۱۵ س ۱۵)
چونکه معشوق آمد آن عاشق برفت چون بیاید نبود از توتای مو
عاشقی بر نفی خودخواجه مگر شمس آید سایه لا گردد شتاب
مولانا مانند سایر عارفان معتقد است که سالک تا از انانیت خود نرهد
به این اتحاد نخواهد رسید زیرا که هر کسی را نرسد که «انا» گوید و بر این
اتحاد دست یابد. چون این صفت عارفان و عاشقان یا کبازی است که بدین
مقام رسیده باشند. والا چه بسا که برای مبتدیان و یا به اصطلاح مولانا
خامان که در طی سلوک دم از «انا» زنند و به راه اتحاد و حلول افتند
و به شرك و کفر گرایند.

پس شاید که بگویند سنگ انا گفت فرعونی انا الحق گشت پست
آن انا را لعنة الله در عقب زانکه او سنگ سیه بد این عقیق
این انا هو بود در سر ای فضول
(نی، ج ۵ ص ۱۲۹ س ۲۵۳۴) (علا، ج ۵ ص ۴۸۴ س ۱۵)
او همه تاریکیست و در فنا گفت منصوری انا الحق و برست
وین انا را رحمة الله ای محب آن عدوی نور بود و این عشیق
ز اتحاد نور نه از رای حلول

همین مضمون را در جای دیگر آورده است: که فرعون چون به این

مقام نرسیده بود از سر کبر و عجب «انار بکم الاعلی»^۱ و «انا خیر»^۲، گفت و کافر شد. و متذکر شده است که درك این مسئله یعنی دانستن فرق میان اتحادی که صوفی می گوید، با اتحاد و حلول فلسفی بسیار مشکل است و کار هر کس نیست. عارفی آگاه باید تا این افتراق را درك کند والا گرفتار اعتقاد به حلول و تضاد اتحاد و غیریت خواهد شد و به کفر خواهد گرائید. درك این مسئله ذوقی است نه عقلی.

| | |
|--|--|
| <p>در میان مصر جان صد مصر هست غافل از ماهیت این هر دو نام چون غروب آری بر آ از شرق وضو این انائی سرد گشت و ننگ شد شد جهان او از انائی جهان آفرینها بر انای بی عنا فخر رازی رازدان دین شدی عقل و تخیلات او حیرت فزود آن انا مکشوف شد بعد از فنا در مفاکی حلول و اتحاد (علا، ج ۵ ص ۵۴۶ س ۱۹)</p> | <p>هین بدار از مصر ای فرعون دست تو انا رب همی گوئی به عام هین مکن تعجیل اول نیست شو از انائی ازل دل دنگ شد زان انای بی انا خوش گشت جان از انا چون رست اکنون شد انا اندرین بحث ار خرد ره بین بدی لیك چون من لم یلق لم یدر بود کی شود کشف از تفکر این انا میفتد این عقلها در افتقاد (نی، ج ۵ ص ۲۶۳ س ۴۱۲۷)</p> |
|--|--|

اتصال

بکسر اول و تشدید تاء در لغت به معنای رسیدن و پیوستن و پیوسته شدن کار بی جداشدگی است. (آندراج) در اصطلاح سالکان مرادف وصال و وصول است. (کشاف، ص ۱۵۵۷).

ملاحظه شهود عارف را گویند در مرتبه طور روحی، این معنا را که تعین وجود او در وجود مطلق مستهلك است. و این حالت سقوط

۱- سوره مبارکه نازعات آیه ۲۴

۲- سوره شریفه زخرف آیه ۵۲

اضافات و قیودات محقق گردد در عین مشاهده ذات قطع نظر از مقدمات نظری و قیودات فکری و تحصیل علم شهودی حضوری. (مرآة العشاق) - اتصال آنست که بنده ملاحظه کند که عینا متصل به وجود احدی است با قطع نظر از تقید وجود عینی خود، و اسقاط همه اضافات از او. پس ببیند که اتصال مدد وجود و نفس الرحمن است به او علی الدوام و بدون انقطاع، تا آنجا که بقای وجود بدان یابد. (اصطلاحات، ص ۸۸)

اتصال را سه درجت است: اول اتصال اعتصام، دوم اتصال شهود، سوم اتصال وجود. اتصال اعتصام تصحیح قصد است، و تصفیة اراده، و تحقق حال. اتصال شهود رهائی از اعتلال، و استغناء از استدلال و سقوط اسرار پراکنده است. درجه سوم اتصال وجود است و از این اتصال نه نفعی می توان درك کرد نه مقداری به جز اشارتی و اسمی.

(شرح منازل السائرین، ص ۲۴۲)

«هر چیز که بهوی قرب روا باشد بهوی اتصال روا باشد از برای آنکه قرب را نهایت است و نهایت قرب اتصال است. هم چنان که قرب حق تقرب مخلوقان نماید، بعد حق نیز به بعد مخلوقان نماید برای آنکه قرب حق ملازقت باشد و قرب حق ملازقت نیست هم چنین اتصال حق سبحانه به اتصال مخلوقان نماید که اتصال مخلوقان التقاء جسمین باشد یا جوهرین و حق جسم و جوهر نیست. و نیز هر چه بر او اتصال روا باشد پیش از اتصال منفصل باید و اتصال بعد الانفصال از علامات حدوث است و بر قدیم علامات حدوث روا نباشد و حق قدیم است و از این معانی هیچ بر او روا نباشد ... پس معنای (اتصال) پیوستن به خدا آنست که بریده گردد به سر جز از خدا، و به سر خویش جز خدا (به معنای تعظیم) هیچ چیز نبیند و جز او نشنود. معنای این سخن آنست که اتصال به خدا نه اتصال شخص است یا التقاء جسمین. اتصال سِرّ است، و اتصال سر التقاء جسمین نباشد. لیکن مشغول گشتن سِرّ باشد به حق، تعالی، و آن مشغول گشتن به حق به مقدار فراغت باشد از غیر حق. و هم به آن مقدار که از غیر حق فراغت

یابد منفصل گردد. و هم به آن مقدار که به حق مشغول گردد متصل گردد.»
(به اختصار از شرح تعرف، ص ۱۶۹ - ۱۷۲)

«نهایت جمله، احوال شریفه اتصال محب است به محبوب و آن بعد از فنای وجود محب و بقای او به محبوب صورت بندد. چه قبل الفنا امکان وصول نیست. و همچنین در حال فنا وصول متصور نگردد. پس اتصال بعد از بقاء وجود محب به محبوب تواند بود، تا از سطوات نور تجلی مضمحل نگردد بلکه قوت گیرد. و از این جهت اهل اتصال را در مکاشفات و مشاهدات هیچ ضعف تاری نشود و قوای ایشان از تلاشی و اضمحلال محفوظ بود. و همچنان که قوای ایشان از تلاشی محفوظ بود. ذواتشان از تائر و تغیر به سبب مخالطت با خلق و مشاهدات شواهد ممنوع بود.

و اتصال بر دو قسم است، اتصال شهودی و اتصال وجودی. اتصال شهودی وصول سر محب است به محبوب در مقام مشاهده، چنان که نوری گوید: الاتصال مکاشفات والقلوب و مشاهدات الاسرار. و اتصال وجودی عبارت است از وصول ذات محب به صفات محبوب و اتصافش. و مراتب آن را نهایت نیست. چه کمال اوصاف محبوب را غایت نیست و این حال را سیر فی الله گویند. چندان که منازل آن قطع کنند به نهایت نرسند و هر چه در دنیا بدان رسند هنوز اول منزلی بود از منازل وصول و به عمر ابد در آخرت به نهایت آن نتوان رسید.

(به اختصار از مصباح الهدایه، ص ۴۲۹ و ۴۳۵؛ و نفائس الفنون ج ۲ ص ۳۳۳).

صاحب مرصاد العباد در فصل بیستم از باب سوم کتاب خود شرحی مستوفی با قلمی سخت صوفیانه و عباراتی بسیار جان پرور در معنای «وصول به حضرت خداوندی» آورده است که نقل آن همه از شیوه این کتاب خارج است. فقط به رباعی از آن همه افادات که حقا لب کلام و جان مطلب است اشاره می شود:

| | |
|---------------------------------|---------------------------------|
| ای دل ره او به قیل و قالت ندهند | جز بر در نیستی و صالت ندهند |
| و انگاه در آن هوا که مرغان ویند | تا با پر و بالی پر و بالت ندهند |

بدانکه اتصال ومواصله از مواردی است که مشایخ بدان اشاره کرده‌اند، و گفته‌اند هر کس که از راه ذوق و وجدان به صفای یقین رسد در این مرتبت است. و آنان را در این رتبت تفاوت است: بعضی خدای را به طریق افعال جویند و این رتبه تجلی است که فعل او در فعل خدای، تعالی، فانی شود، در این صورت تدبیر و اختیار از او سلب می‌شود و به مقام وصول نائل می‌آید. و برخی دیگر در مقام انس و هیبت متوقف می‌مانند بدانچه دلشان به مطالعۀ جلال و جمال بر آنان کشف می‌نماید، و این تجلی از طریق صفا است. و بعضی دیگر به مقام فنا می‌رسند و انوار یقین را در باطن، و مشاهده غیب را در شهود شامل می‌شوند، و این نوعی تجلی ذات است که خواص مقربین بدان رسند. و بالاتر از این حق‌الیقین است که در دنیا خواص بدان رسند، و آن سریان نور مشاهده است در سراسر وجود بنده که روح و نفس و قلب و حتی جسدش از آن محفوظ گردد و این بالاترین رتبه و مقام اتصال است. (عوارف المعارف، ص ۵۱۷)

قول مشایخ: اتصال مکاشفات قلوب است و مشاهده اسرار. (ابوالحسن نوری) - یحیی بن معاذ رازی گفت: عاملان چهارند: تائب، وزاهد، و مشتاق، و واصل. تائب به توبه خود معجوب است و زاهد به زهد خویش در حجاب است، و مشتاق را حالش در حجاب دارد، اما واصل را هیچ چیز حجاب نشود با خدای. ابوسعید قرشی گفت: واصل آنست که به خدای پیوندد و هیچ گاه ترسی از قطع این وصل با او روی ننماید و متصل کسی است که با جهد و کوشش خود به اتصال رسد و چون از کوشش بازماند، اتصال او منقطع گردد. سیاری گفت: اتصال مقام جلیل است و خدای، تعالی، چون خواهد که بنده‌ای به وصل رسد راه را بر او مختصر کند و دوری را به نزدیکی بدل سازد. (عوارف المعارف، ص ۵۱۶)

محقق ترمذی گفت که: مولانای بزرگ فرموده است: که همه قرآندا تتبع کردم معنای هر آیتی و هر قصه‌ای این یافتم که ای بنده از غیر من بپر که آنچه از غیر یابی از من بیابی بی‌منت خلق، و آنها که از من یابی از هیچ کس نیابی، ای پیوسته پیوسته‌تر شو. الصلوة اتصال بالله، و الزکوة

اتصال بالله، والصوم اتصال بالله. این انواع اتصالات است و از هر اتصالی مزه‌ای. خواه اول قرآن مطالعه کن، خواه از آخر قرآن، اینست که: ای از من گسته بامن پیوند. (معارف محقق ترمذی، ص ۶۸)

حاصل کلام آنکه: اتصال نهایت احوال مردان خداست، و به همین جهت تعریف و تعبیر آن برخود آنان نیز مشکل است. و از همین جهت عباراتشان در توضیح و تشریح این اصطلاح به لغز و رمز بیشتر نزدیک است تا تعریفی جامع و مانع. تا آنجا که از مطالعه آثار این قوم برمی آید، اتصال که نهایت سیر سالک است بعد از فنای وجود عاشق، و بقای او به وجود معشوق حاصل می گردد، و این فنای در معشوق باعث ضعف قوا و قدرت و ذات سالک نمی شود بلکه به قدرت و قوت او می افزاید. بدیهی است که این اتصال در اطوار روحی است که نتیجه آن اسقاط اضافات و رهایی از جمیع قیود است و در این حال سالک به کلی از ماسوی الله فارغ است و به قول مولانا آستین بردامن حق بسته است.

چنین مرتبه‌ای هر کسی را میسر نیست، مگر برگزیدگان حق را که به مقام ولایت مطلقه و معراج روحانی رسیده باشند، یا بتوانند به مقام قرب و وصول کامل نائل آیند. به طور خلاصه اتصال بریدن از خلق و پیوستن به حق است، و آن را بر دو درجه شهودی و وجودی تقسیم کرده اند: در مرحله اول یعنی «اتصال شهودی» محب و محبوب برآ در مقام مشاهده متصل می گردند [ر- ک: مشاهده]. و مرحله دوم اتصال ذات محب است به صفات محبوب و متصف شدن عاشق است به صفات معشوق، و این همان است که در اصطلاح «سیر فی الله» نامند. و آن را نهایت نیست زیرا که آنچه در دنیا بدان رسند هنوز اولین مرحله و نخستین مرتبه این وصول است، چه وصول عمر ابدی و حیات جاودانی خواهد.

جهت مزید اطلاع بر کیفیت این اصطلاح ر- ک: شرح تعرف، ج ۳ ص ۱۶۹ تا ۱۷۲؛ و شرح منازل السائرین، قسم سابع؛ و تمهیدات، ص ۳۵۳ به بعد؛ و عوارف المعارف، ص ۵۱۶ به بعد؛ و مرصاد العباد، ص ۱۸۴ تا ۱۹۵؛ و مصباح الهدایه، ص ۴۲۹ به بعد؛ و نفائس الفنون، ج ۲ ص ۳۳

و نیز ر-ك ذیل کلمه وصل در این کتاب.

مولانا نیز معتقد است که آدمی تا گرفتار عقل جزوی است و در نقص و تراجع است راه اتصال بر او مسدود است و همین که از نقص رست و در طریق کمال قدم نهاد وصول بدین مقام برایش میسر خواهد شد. اولیاء الله از آنجا که رحمت کل اند توانسته اند بدین مقام رسند و بقیه خلق که رحمت جزوی اند وقتی برایشان میسر است که به این اولیاء حق پیوندند.

تا کنندشان رحمه للعالمین
رحمت کلی بود همام را
رحمت دریا بود هادی سبل
رحمت کل را تر هادی بین ورو
هر غدیری را کند ز اشباه بحر
سوی دریا خالق را چون آورد
ره برد تا بحر همچون سیل وجو
(علا، ج ۳ ص ۲۴۵ س ۱۴)

زان بیاورد اولیاء را بر زمین
رحمت جزوی بود مر عام را
رحمت جزوش قرین گشته به کل
رحمت جزوی، به کل پیوسته شو
تا که جزوست او نداند راه بحر
چون نداند راه یم کی ره برد
متصل گردد به بحر آن گاه او
(نی، ج ۳ ص ۱۵۳ س ۱۸۵۴)

این اتصال از راه صورت نیست بلکه از راه معنا است. غرض از فنا که مقدمه اتصال است فنای حموری نیست بلکه فنای معنوی است. منیت سالک در حق فانی می شود تا اتصال روی می دهد نه صورت او. به عبارت دیگر مولانا هم اتصال را اتصال روحی می داند نه صوری.

مای ما شد بهر مای او فنا
پیش پای اسب او گردم چو گرد
هست بر خاکش نشان پای او
نقل من نوشید پیش از نقل من
قصد صورت کرد و بر الله زد
عقلها در دانش بیچون زبون
جان ازو دری ستد در جیب کرد
(علا، ج ۲ ص ۱۳۵ س ۱۴)

جنس ما چون نیست جنس شاه ما
چون فنا شد مای ما او ماند فرد
خاک شد جان و نشانیهای او
تا که نفریبد شما را شکل من
ای بسا کس را که صورت راه زد
این تعلقها نه بی کیف است و چون
جان کل با جان جزو آسیب کرد
(نی، ج ۲ ص ۳۱۵ س ۱۱۷۳)

در دفتر چهارم آنجا که می گوید غرض من از سرودن مثنوی وصف
حسام الدین چلبی است .

همچنان مقصود من زین مثنوی ای ضیاء الحق حسام الدین توئی
مثنوی اندر فروع و در اصول جمله آن تست کمرستی قبول
به اتصال عاشق و معشوق و محب و محبوب اشاره کرده است که این
اتصال در مراحل عالیۀ عشق ممکن است و اولیاء الله از این طریق به آن
مرحله رسیده اند:

پیش من آوازت آواز خداست عاشق از معشوق حاشا کی جداست
اتصالی بی تکلف بی قیاس هست رب الناس را با جان ناس
لیک گفتم ناس من، نسناس نی ناس غیر جان جان اشناس نی
(نی، ج ۴ ص ۳۲۳ س ۷۵۹) (علا، ج ۴ ص ۳۴۴ س ۱۴)

در حکایت دقوی باز به این نکته اشاره می کند که دقوی این
اتصال را به علت برخورد به ابدال حق در عین سلوک ملاحظه کرد منتهی
به صورت هفت شمع که گاهی یک شمع می شد و گاهی به صورت اصلی
باز می گردید.

باز می دیدم که می شد هفت یک می شکافد نور او جیب فلک
باز آن یک بار دیگر هفت شد مستی و حیرانی من زفت شد
اتصالاتی میان شمعها که نیاید بر زبان و گفت ما
(نی، ج ۳ ص ۱۱۴ س ۱۹۹۱) (علا، ج ۳ ص ۲۴۵ س ۱۱)

این اتصال که مولانا غالباً آنرا به اتصال جوی و دریا ویکی شدن
و متصل شدن آب جوی با آب دریا تشبیه کرده است. در نظر او از آنجا
که آخرین مرحله سلوک است فقط برای اولیاء کامل و قطب واقعی و ولی
مطلق میسر است. چنانکه در حکایت علی، علیه السلام، و جنگ او با دشمنش
و «خداونداختن خصم در روی امیرالمؤمنین علی، کرم الله وجهه،
و انداختن علی شمشیر را از دست» در مجلد اول آورده است که مولای
متقیان، علیه السلام، در جواب خصم که علت انداختن شمشیر و نکشتن او را
سؤال کرد فرمود:

وانچ لله می‌کنم تقلید نیست
ز اجتهاد و از تحری رسته‌ام
گر همی پرم همی بینم مطار
ور کشم باری بدانم تا کجا
پیش ازین باخلق گفتن روی نیست
(نی، ج ۱ ص ۲۳۴ س ۳۸۵۶)

نیست تخییل و گمان جز دیدنیست
آستین بر دامن حق بسته‌ام
ور همی گردم همی بینم مدار
ماهیم و خورشید پیشم پیشوا
بحر را گنجایی اندر جوی نیست
(علا، ج ۱ ص ۹۸ س ۲۳)

غرض اینست که کسی چون علی، علیه‌السلام، که دارای مقام ولایت مطلقه است می‌تواند بدین مقام نایل آید که آستین بردامن حق بندد و از تحری و اجتهاد به‌علت رسیدن به‌مقام اتصال برهد. این ولی مطلق مورد نظر حق است، فیض الهی به‌وسیله او به‌خلق می‌رسد، چون رابط فیض حق و خلق است و وجود آدم صوری بسته به‌وجود این آدم خلقی یا انسان کبیر است (ر - ك: آدم). وصف این موجود و کیفیت اتصال او در کلام نمی‌گنجد چون او به‌مقام «قاب قوسین او ادنی» رسیده است.

صاحب دل آینه شش‌رو شود
هر که اندر شش جهت دارد مقدر
گر کند رد از برای او کند
بی ازو ندهد کسی را حق نوال
موهبت را بر کف دستش نهسد
با کفش دریای کل را اتصال
اتصالی که نگنجد در کلام
(نی، ج ۵ ص ۵۶ س ۸۷۴)

حق ازو در شش جهت ناظر بود
نکندش بی‌واسطه او حق نظر
ور قبول آرد همو باشد سند
شمه‌ای گفتم من از صاحب وصال
وز کفش آنرا به مرحومان دهد
هست بی‌چون و چگونه و بر کمال
گفتش تکلیف باشد والسلام
(علا، ج ۵ ص ۴۵۱ س ۲۱)

اثبات

بکسر اول، در لغت به‌معنای نيك شناختن کسی را و دور نشدن از بیمار و ملازم شدن و نوشتن و بازداشتن آمده است (آندراج) - و در اصطلاح صوفیان اغلب محو و اثبات را در یکجا تعریف کرده‌اند و گویند

«المحو رفع اوصاف العاده والاثبات اقامة احكام العباده. فمن نفى عن احواله الخصال الذميمة والتي بدلها بالافعال والاحوال الحميدة فهو صاحب محو واثبات». (رساله قشيره، ص ۳۹) - محو برداشتن صفتهاي عادتى بود واثبات قيام كردن بود به احكام عبادات، هر كه احوال خویش پاکیزه دارد از خصلتهای نکوهیده، و بدل کند به احوال و اقوال پسندیده، خداوند محو و اثبات بود... اما حقیقت محو و اثبات از قدرت بیرون آید و محو آن بود که حق بیوشاند و اثبات آن بود که حق او را پیدا کند محو و اثبات اندر مقصود مشیت بازداشتداند. قال الله تعالى «يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ» گفته اند محو کند از دل عارفان ذکر غیر و اثبات کند بر زبان مریدان ذکر خویش. و محو همگان را بود ولیکن اثبات آنرا بود که سزای آن بود هر که او را حق محو کرد از شاهد نفس او، اثبات کرد او را بدحق حق خویش و هر کس را محو کرد از اثبات او بدو، او را در میان اغیار او کند و اندر وادیهای تفرقه وی را بازداشت.

(ترجمه رساله قشیره، ص ۱۱۶)

محو و اثبات نزدك بدفنا و ببقاست و نزدك به محو و سكر است اما اندك تفاوتی است میان ایشان. اثبات عبارت از اینست که احكام عبادت را ثابت کند. عادت بشریت براین می آرد البته از عبادت تکلی و تکاسلی باشد، دفع این عادت شود. و اثبات اینست که عبادت عادت گردد، چنان که یکی را نی غذا نی آبی میسر نیست البته او را معیشت نباشد. جز براین عبادت شخصی که براین صفت شود هر چه کنند بروی او نتواند از عبادت بازماندن... اثبات معامله است یعنی معامله ای که در نفس شخص زلتی نیاید و چون غفلت برود قلب و روح به تمام خویش متوجه به حضرت باشند. اثبات مداومت تقاضا کند. اثبات ثابت کردن شیئی است و ثابت این باشد که در وی تزلزلی نباشد و تجاوزی نباشد. اثبات آنست که خدای، تعالی، آنرا اثبات کند و محو و اثبات به مشیت خداست. عنایت خدای، تعالی، از دلهای عارفان یاد غیر خود را محو کند و در زبان مریدان اثبات

ذکر خویش کند. اورا متصف به صفت خویش گرداند. (به اختصار از شرح گیسو دراز، ص ۳۲۴ تا ۳۲۶) - مشایخ این طریقت به اثبات، اثبات سلطان حقیقت خواسته اند. و گویند که نفی صفات بشریت است به اثبات بقای حق. (کشف المحجوب، ص ۴۹۴) - اثبات آنکه وجود مثبت اقتضا کند. (کشف المحجوب، ص ۵۵۱)

المحو: بازالۃ اوصاف النفوس، والاثبات بما اذیر علیهم من آثار الحب کئوس. والمحو: محو رسوم الاعمال بنظر الفناء الی نفسه و ما منه، والاثبات: اثباتها بما انشأ الحق له من الوجودیة، فهو بالحق لاینفقه باثبات الحق ایاه مستأنفاً بعد ان محاه عن اوصافه. (عوارف المعارف، ص ۵۲۷) - ابن عربی گوید: الاثبات اقامة احکام العبادۃ، و قیل اثبات المواصلات. (تعریفات ص ۲۳۷) - فما محو العادات الا بأثباتها غیر ان صاحب الاثبات لابد ان تكون له وصلة بالحق ولهذا یثبت احکام العادات... وقد علم صاحب هذا المقام، ان الله حکیم علم بما یجریه ویثبت ما اثبتہ صاحبه. وان لم یفعل وطلب غیر ذلك فهو منازع. ومن نازعک وما هو بصاحبک ولا انت بصاحب له ان نازعته، وکان الی العباد اقرب. فصاحب الاثبات دائم المواصله من الحق، فانه یثبت احکام العادات، لانه یشهد فیها فلا یمکن له مع هذا ان یطلب رفع احکامها ولا محوها.

(فتوحات مکیه، ج ۲ ص ۵۵۳).

محو نزدیک صوفیان عبارت است از ازالۃ وجود بنده. واثبات اشارت به تحقیق آن بعد از محو. و محو واثبات مضاف اند با مشیت ازلی و متعلق به ارادت لم یزلی «بمحو الله ما یشاء و یثبت». و معنای فنا و بقا و محو اثبات به یک دیگر نزدیک است. و فرق میان (آنها) ادراک نتوان کرد الا به اشارتی دقیق و ایمائی لطیف. و آن آنست که بقا بعد از فنای ذات صورت بندد واثبات لازم نیست که بعد از فنای ذات بود. چنان که اثبات اخلاق مرضیه و اعمال حسنه بعد از محو ذمائم اخلاق و سیئات اصحاب ترکیه و ارباب تحلیه را، پس محو واثبات از فنا و بقا عام تر باشد. (مصباح الهدایه،

ص ۱۴۴) - اثبات نهادن، نیکی است بر مواضع بدی و بیشتر آیات معانی است بر صهیغه دل و تبدیل اخلاق بد است به اخلاق نیکو، و تحصیل تشبه به مقبولان مقبل... پس شرط طریقت اینست که سالک نخست اغیار را محو کند آنگه اسرار را اثبات کند که «الارب العالمین»^۱ و سید عالم، علیه السلام، همچنین محو کرد که لا اله آنگه اثبات کرد که لا اله. و سنت راه ایزدی اینست که محو فراش فرستد آنگه از اثبات نقاش فرستد. که «ایمحو الله ما یشاء و یثبت»^۲. اثبات تمسک رونده است به محبت ذوالجلال و تحصیل کمال و اخلاص است و اخلاص در محو است و خلاص در اثبات. محو قهر لوازم وجود است، اثبات استقرار در انوار وجود است. (صوفی نامه، ص ۲۵۴) - اثبات اشاره است به تحقیق (وجود بنده) بعد از محو. و محو و اثبات مضافند با مشیت ازلی و متعلق به ارادت لم یزنی.

(نفائس الفنون، ج ۲ ص ۳۷)

خلاصه آنکه، محو و اثبات از بدایات طریقت است و آن عبارت است از محو اخلاق و سجایای ناپسند و اثبات ملکات و اخلاق پسندیده، و در مرحله بالاتر نفی صفات بشریت است و اثبات سلطان حقیقت. به این صورت که سالک باید با راهنمائیهای شیخ و مراد خود بکوشد تا سجایای مذمومهای را که بدان عادت کرده است از خود دور کند و احکام عبادات را که نتیجه اش اوصاف حمیده است جایگزین آن کند تا آنجا که در این امر ثابت قدم شود و به درجه ای رسد که اوصاف بشریت از او زایل گردد و ملکات الهی جایگزین آن شود. و این همه به عنایت حق است نه سعی بنده، مشیت اوست که یاد غیر را از دل سالک می زداید و تخلق به اخلاق الهی را بر او ثابت می نماید. صاحب اثبات دائم المواصله است یعنی چون به این مقام رسد برای همیشه ثابت قدم می ماند و به گمراهی و بی راهی نمی گراید. رسک: محو - نفی - فنا و بقا.

در مثنوی این کلمه در مقابل نفی آمده است و از این دو یعنی نفی و

۱- فانهم عدولی الا رب العالمین. (سوره شعراء، آیه ۲۶ و ۷۷)

۲- سوره رعد آیه ۳۹

اثبات، نفی کلی اوصاف و اثبات حقیقت را اراده کرده است:

ما چه باشد در لغت اثبات و نفی من نه اثباتم منم بی ذات نفی
من کسی در ناکسی دریافتم پس کسی در ناکسی دریافتم
(نی، ج ۱ ص ۱۵۶ س ۱۷۳۴) (علا، ج ۱ ص ۴۶ س ۲)

اثبات، هست مطلق است، و نفی عدم مطلق، منتها در عالم نیست را به صورت هست و هست را بر شکل عدم نموده اند. در واقع ما عدمهائی هستیم و او وجود مطلق فانی نماست. علت سرگشتگی و ضلالت از همین عدم تشخیص است:

نیست را بنمود هست و محشم هست را بنمود بر شکل عدم
بحر را پوشید و کف کرد آشکار باد را پوشید و بنمودت غبار
چون مناره خاك پیچان در هوا خاك از خود چون برآید برعلا
خاك را بینی به بالا ای علیل باد را نی جز به تعریف دلیل
نفی را اثبات می پنداشتیم دیده معدوم بینی داشتیم
دیده ای کاندر نعاسی شد پدید کی تواند جز خیال و نیست دید
لاجرم سرگشته گشتیم از ضلال چون حقیقت شد نهان پیدا خیال
(نی، ج ۵ ص ۶۵ س ۱۵۲۶) (علا، ج ۵ ص ۴۵۵ س ۲۶)

همین دگرگونی و بازگونی بودن موضوع، و شناختن نفی از اثبات و اخلاق مذموم از سجایای محمود، و رها نکردن عادت بد و نظایر آن باعث گمراهی بسیاری از سالکان می شود تا آنجا که خود را واصل و راهبر می پندارند و در حقیقت راه خلق خدای را می زنند تا گرفتار ابتلا و امتحان خداوند شوند. مانند آن روستائی که خواجه خود را گمراه می خواست کرد ولی امتحان حق، پرده از کارش برداشت و به رسوائی و فضیحتش کشاند. (ربك: قصه فریفتن روستائی شهری را. دفتر ۳ ص ۳۵ به بعد).

لاف درویشی زنی و بی خودی های و هوی مستیان ایزدی
که زمین را من ندانم ز آسمان امتحانت کرد غیرت امتحان
باد خر کره چنین رسوات کرد هستی نفی ترا اثبات کرد

این چنین رسوا کند حق شید را این چنین گیرد رمیده صید را
(فی، ج ۳ ص ۳۸ س ۶۷۸) (علا، ج ۳ ص ۲۵۸ س ۱۳)
نفی و اثبات از امور تشبیه است اختلاف ظاهری آنها از اختلاف جهت
است نه واقعیت. چون در حقیقت يك هست بیش نیست و آنچه ما آنرا نفی و
اثبات می‌نامیم از عنایات اوست. و همان‌طور که در مقدمه گذشت نفی و
اثبات از عنایات حق است و مشیت او:

قطب گوید مر ترا ای ست حال آنچه فوق حال تست آید محال
واقعاتی که کنونت برگشود نه که اول هم محالت می‌نمود
نفی آن يك چیز و اثباتش رواست چون جهت‌شد مختلف نسبت دوتا
ما رمیت اذ رمیت از نسبت است نفی و اثباتست و هر دو مثبتست
آن تو افگندی چو بردست تو بود تو نه افگندی که قوت حق نمود
زور آدم‌زاد را حدی بسود مشت خاک اشکست لشکر کی شود
مشت مشت تست افگندن زماست زین دو نسبت نفی و اثباتش رواست
(فی، ج ۳ ص ۲۵۸ س ۳۶۵۸) (علا، ج ۳ ص ۲۸۹ س ۲۱)

اثر

به فتح اول و دوم، در لغت به معنای نشان و نشان زخم و سنت رسول،
علیه الصلوة والسلام است. و در مجمع السلوك روایتی است که اطلاق شود
بر کردار و گفتار پیغمبر، صلی الله علیه و سلم. و خبر دالّ است بر قول پیغمبر
نه بر فعل او. و آثار بر افعال صحابه هم اطلاق می‌شود. (کشاف، ص ۶۵) -
اثر سه معنا دارد: اول به معنای نتیجه که آن حاصل هر چیزی است، دوم
به معنای علامت، و سوم به معنای جزء.

اثر نشانه و علامت باقیمانده از چیزی است که آن چیز زائل شده
باشد. و بعضی از مشایخ گفته‌اند: کسی که از «نظر» منع شود به اثر مأیوس
گردد. و نشانه عدم اثر تعلل در ذکر است. خواص، رحمه الله، در معنای
اثر و جواب درباره سؤالی که راجع به توحید از او کرده بودند گفت:

تفرید به‌خدای، عزوجل، است در همهٔ اشیاء واعراض وروی کردن از آثار اشیاء است که نفوس الحاق کند. (اللمع، ص ۳۵۶) - اثر علامت چیزی باقی است بعد از زوال. حقیقتش رسم مدروس است در اطلال قلوب از خطوات عرائس غیوب. قال الله تعالی: فانظر الی آثار رحمت الله^۱.

(شرح شطحیات، ص ۵۷۷)

اجابت

اجابت: به کسر اول در لغت به‌معنای جواب دادن و قبول نمودن است. (آندراج) و در اصطلاح قبول سؤال است در منادات به‌نعت مدانات. (شرح شطحیات، ص ۶۳۵)

اجتباء

به کسر اول و تاء، در لغت به‌معنای برگزیدن است، و در اصطلاح سالکان عبارت است از آنکه حق، تعالی، بنده را به فیضی مخصوص گرداند که از آن نعمتها بی‌سعی بنده را حاصل آید، و آن جز پیغامبران و شهداء و صدیقان را نبود. واصطفاء خالص اجتنائی را گویند که در آن به هیچ وجهی از وجوه شائبه نباشد. (کشاف، ص ۲۶۷)

احد

احد: به فتح اول و دوم در لغت به‌معنای یکی و نام خدای، تعالی، و در اصل وحد بوده است و اسمی است اکمل از واحد. (کشف اللغات) و در اصطلاح اسم ذات است به اعتبار انتفاء تعدد صفات و اسماء و نسبت و تعینات (اصطلاحات، ص ۸۸ و تعریفات، ص ۸) - ذات را بی اعتبار صفات «احد» گویند و به اعتبار جمیع صفات واحد گویند. (کشاف، ص ۱۴۶۲) - اسم ذات بحت و مطلق معنا است به اعتبار سقوط اعتبارات و انتفاء اضافات از

۱- سوره روم، آیه شریفه ۵۵

اسماء و صفات. (مرآة العشاق)

ای درویش، وجود خدای، تعالی، در مکان و جهت نیست فوق و تحت و یمین و یسار ندارد. نوری است نامحدود و نامتناهی و بصری است بی پایان و بی کران... قابل تجزّی و تقسیم نیست، احد حقیقی است و در ذات وی به هیچ نوع کثرت نیست. (انسان کامل نسفی، ص ۲۸۳) - از احد حقیقی چون خبر دهند؟ آتش که جسم است، از ذات آتش خبر نمی توان دادن، تعریف آتش به لوازم آتش می توان کردن. احد حقیقی که نور مطلق است ترکیب و اجزاء ندارد و جنس و فعل ندارد از ذات وی چون خبر دهند. (همان کتاب، ص ۴۸۲)

سید حیدر آملی ذیل معنای «قل هو الله احد» آورده است که: فرق بین «احد» و «واحد» در آنست که غرض از «احد» وحدت ذات است بدون اعتبار کثرت در آن، یعنی حقیقت محض است که منبع تمام حقائق است، و آن وجود است من حیث وجود. و «واحد» ذات است به اعتبار کثرت صفات. (جامع الاسرار، ص ۵۱؛ و نیز ر - ک ص ۷۱ و ۱۶۷ و ۱۶۹ و ۳۱۶ همان کتاب، و نقد النقاد، ص ۶۳۱ ضمیمه جامع الاسرار).

احدیت

به فتح اول و دوم و تشدید یاء، اسم آن مرتبه است که در آنجا اعتبار اطلاق ذات نمایند، و ملاحظه عدم تقید او به تعدد نعوت و صفات کنند. (مرآة العشاق) - احدیت در نزد حکما عبارت است از عدم تقسیم ذاتی واجب با اجزاء. و نزد صوفیان مرتبه ای است برای فیضان اعیان و استعداد های آن در حضرت علمیه در مرحله اول، و منبع فیضان وجود و کمالات آنست در حضرت عینیه به حسب عوالم و اطوار روحانی و جسمانی در مرحله ثانی. و در تحفة المرسله برای وجود حق، سبحانه، هفت مرتبه قائل شده است که به اختصار عبارت اند از: اول مرتبه بدون تعین و اطلاق و ذات بحت که احدیت است، دوم مرتبه تعین اول که آنرا وحدت و حقیقت محمدیه نامند،

سوم مرتبه تعیین ثانی که واحدیت و حقیقت انسانی نامیده می‌شود، چهارم مرتبه ارواح، پنجم عالم مثال، ششم عالم اجسام، هفتم مرتبه‌ای که جامع جمیع مراتب مذکوره جسمانی و نورانی وحدت و احدیت است که آن انسان کبیر یا انسان کامل است. (کشاف، ص ۱۴۶۳)

سید حیدر آملی در تفسیر «قل هو الله احد» آورده است: از او به احدیت اخبار کنند چون دال است بر اینکه کثرت اعتباریه در حقیقت و نفس الامر چیزی نیست، واحدیت او را باطل نمی‌کند و اثری در وحدت او ندارد بلکه حضرت واحدیه به حسب حقیقت عین حضرت احدیت است مانند توهم قطرات آب در دریا. (جامع الاسرار، ص ۵۱) - احدیت و واحدیت حق، تعالی، چون احدیت و واحدیت عدد نیست. برای اینکه اگر چنین بود باید داخل در موجودات می‌شد، کما اینکه واحد عددی داخل در جمیع معدودات است یا مبدء آنهاست. و باری، تعالی، اصلا داخل در اعداد موجودات نیست و مبدء آنها نیز نمی‌باشد. (جامع الاسرار، ص ۳۱۶) او نیز برای احدیت مراتبی قائل شده است که به اختصار عبارت است از «احدیت حقیقیه» که به معنای وحدت و یگانگی جمع و تفرقه است. (ص ۳۴۱) و «احدیت ذاتی» که رسیدن به مقام «او ادنی» و مشاهده و دیدن حضرت احدیت است. (جامع الاسرار، ص ۲۹۴) و «احدیت محض» که چشم پوشیدن و عدم مشاهده کلی هستی است جز مشاهده ذات و وجود محض حضرت احدیت (جامع الاسرار، ص ۲۹۴) و نیز در رساله نقد النقود به دو احدیت دیگر به نام «احدیت جمع اول و ثانی». (جامع الاسرار، ص ۶۸۹) و احدیت جمع بعد الفرق. (جامع الاسرار، ص ۳۴۱) قائل شده است که ذیل کلمه جمع و تفرقه به آن اشاره خواهد شد. ر.ک: انسان کامل؛ جمع و تفرقه؛ وحدت و کثرت.

احدیت جمع

همان احدیت است اما باعتبار صلاحیت اعتبار نسب و اضافات در

ذات احدیت، واتصاف بجامعیت صفات ذاتیه. (مرآة العشاق) - حقیقت سه است: اول حقیقت مطلق بالذات که همان حقیقت خدای سبحانه و تعالی است، دوم حقیقت منفعله بالذات که حقیقت عالم است. سوم احدیت جمع است، از اطلاق و تقید و فعل و انفعال و تاثیر و تأثر که از یک روی مطلق و از روی دیگر مقید است، باعتباری فعالست و باعتباری منفصل. (نقد النقود ص ۶۸۹ - و نیز ر-ک: اصطلاحات ص ۸۸ و تعریفات ص ۸)

احسان

به کسر اول در لغت به معنای نیکوئی کردن و نیکودانستن است (کشف اللغات). و در اصطلاح تحقق عبودیت است به مشاهده حضرت ربوبیت به نور بصیرت یعنی رؤیت حق است به عین صفتش. (اصطلاحات ص ۸۹ و تعریفات ص ۷) - کمال عبودیت و پرستش آفریدگار است خالصاً لوجه الله چنانچه همیشه به نور بصیرت در مشاهده جمال باشد، و به جان و دل در مطارحه انجمن وصال، احسان پرستش خداست چنان که اورا بینی و اگر تو اورا بینی بدان که او تو را می بیند. (مرآة العشاق) - احسان آنست که خدای را پرستش کنی چنان که اورا می بینی و الا او تو را می بیند، و این گونه احسان در معامله با حق است. اما احسان با خلق آنست که به جمع حقوقی که آنان با تو دارند وفا کنی، و آن که از قبایح خلق تغافل کند و ذکر محاسن آنان کند از محسنان است (حیات القلوب ص ۲۲۷). میدان پنجاه و چهارم احسان است. از میدان مراقبت، میدان احسان زاید. احسان آنست که سید ولد آدم صلی الله علیه وسلم روح قدس را علیه السلام گفت در جواب وی: «خدای را پرستی چنان که وی را می بینی». اولی تر خلق بیافت این میدان سه مردند: یکی غرقه گشته در دریای توحید، از زندگانی نومید، دو دیگر واله گشته در هیبت. سیم غرقه گشته در وجد (صد میدان ص ۱۱۷ به بعد).

احسان اسم جامع نبوی است به جمیع ابواب حقایق و آن چنین است

که «پرستش کن خدای را چنان که گویا او را می‌بینی». و آن بر سه وجه است: اول احسان در قصد است به پا کیزه داشتن قصد از روی علم و دانایی، و ابرام و استواری آن به عزم و تصفیه آن قصد از روی حال. درجه دوم احسان در احوالست تا احوال را از سر غیرت رعایت کنی و آنرا به نرمندی بیوشانی و از روی تحقیق آنرا تصحیح کنی. درجه سوم احسان در وقت است و آن چنان است که مشاهده را تا ابد فرو نگذاری، و همتت را لحظه‌ای متوقف نسازی، و مهاجرت خود را به جانب حق سرمدی سازی. (شرح منازل السائرین ص ۱۳۸ به بعد و ترجمه آن ص ۱۲۹).

خدای تعالی فرمود: «هل جزاء الاحسن الا الاحسان»^۱ و در خبر آمده است که اسلام عمل و ایمان و احسان رؤیت است. پس اسلام انقیاد است و ایمان واعتقاد، و احسان اشتهاد است. پس هر که این همه با خود دارد احکام بر او ظاهر شود و حق بر او به صورت تام جلوه کند. بنابراین احسان از حق رؤیت است و از حق مانند آن. (فتوحات المکیه ج ۴ ص ۲۵۳). یکی از اخلاق صوفیان گذشت و مقابله به نیکی با بدی‌هاست. سفیان ثوری گفت: احسان آنست که به هر کس که با تو بدی کرد نیکی کنی، چون احسان محسن را چون نقدینه به بازار است که دهند و عوض گیرند. حسن گفت: احسان باید عمومیت داشته باشد و همه را شامل گردد چون نور خورشید و باران و باد. (عوارف المعارف ص ۲۵۳) - عفو آنست که از بدی در گذری و احسان آن که در مقابله بدی نیکی به کارداری و از جمله مکارم اخلاق عفو و احسان است، و صوفی را تخلق بدین دو خلق از لوازم است.

(مصباح الهدایه ص ۳۵۷)

سید حیدر آملی در تفسیر آیه شریفه «ثم اتقوا واحسنوا والله يحب المحسنين»^۲ آورده است که: آیه اشارت است به توحید ذاتی و نهایت مراتب و مقام مشاهده، چه پس از توحید صفاتی چیزی جز توحید ذاتی نیست. و بدین سبب مقام احسان را نهایت مراتب سالکین و اقصی مدارج عارفین

۱- سوره مبارکه الرحمن آیه شریفه ۶۵

۲- سوره المائد آیه شریفه ۹۳

نامیده‌اند. و آن‌را (آیه‌را) با احسان مقید فرمود چون مقام مشاهده است و فرمود «احسنوا والله يحب المحسنين» تا بندگان را به طریق امر یا از راه وصف بیاگاهانند، و به آنان امر فرماید که پس از ایمان به توحید حصول توحید وصفی و ذاتی در تحصیل احسان است که آن مشاهده مظاهر آفاقی و انفسی است. (جامع الاسرار ص ۵۱۷ و نیز ص ۵۹۷)

خلاصه آن که، کلمه احسان در آثار صوفیان به سه معنا آمده است: یکی به معنای نیکی کردن به جای بدی و احسان نمودن به خلق از هر طبقه و طایفه‌ای بدون چشم داشت عمل متقابل، دیگر پرستش و عبادت حق تعالی به صورتی که او را ببیند و بداند که او نیز بر اعمال و عبادت او ناظر است، سوم به معنای مشاهده حضرت ربوبیت به نور بصیرت خاص و یقین صحیح که سالک پس از درک مقام توحید صفاتی و ذاتی بدان دست یابد و آن نهایت مقام مشاهده است.

جهت مزید اطلاع ر.ک: نامه‌های عین القضاة ج ۲ ص ۴۷۸ تا ۴۸۲ و شرح منازل السائرین ص ۱۳۸ تا ۱۴۱ و عوارف المعارف ص ۲۵۳ به بعد و مصباح الهداید ص ۳۵۷ تا ۳۵۹ و نفایس الفنون ج ۲ ص ۱۵ و سراج القلوب ص ۱۳۱ تا ۱۳۵.

در مثنوی، احسان چشمه آب رحمت است که دافع جمیع شرور و فرونشاندۀ لهیب و آتش بدیها و زشتی‌ها و شر و فسادها است. روح پاک محسن آب حیوانی است که فرونشاندۀ آتش دوزخ است، و به همین دلیل است که خدای تعالی جزاء احسان را جز احسان نمی‌دهد و لهیب جهنم و آتش سوزان آن‌را در قیامت بر مؤمنی که عمری از مال و جان خود احسان نموده است سرد می‌نماید.

| | |
|----------------------------|---------------------------|
| گر همی خواهی تو دفع شر نار | آب رحمت بر دل آتش گمار |
| چشمه آن آب رحمت مؤمن است | آب رحمت روح پاک محسن است |
| پس گریران است نفس تو ازو | زآنکه تو از آتشی او آب جو |
| (نی، ج ۲ ص ۳۱۵ س ۱۲۵۲) | (علا، ج ۲ ص ۱۳۲ س ۷) |

مؤمنان در حشر گویند ای ملک
مؤمن و کافر بر او باید گذار
پس ملک گوید که آن روضه خضر
دوزخ آن بود و سیاستگاه سخت
چون شما این نفس دوزخ خوی را
جهدها کردید و او شد پیرصفا
دوزخ ما نیز در حق شما
چیست احسان را مکافات ای پسر
(نبی، ج ۲ ص ۳۸۸ س ۲۵۵۴)

نی که دوزخ بود راه مشترک
ما ندیدیم اندرین ره دود و نار
که فلان جا دیدماید اندر گذر
بر شما شد باغ وستان ودرخت
آتش گبر فتنه جوی را
نار را کشتید از بهر خدا
سبز گشت و گلشن و برگ و نوا
لطف و احسان و ثواب معتبر
(علا، ج ۲ ص ۱۶۱ س ۷)

احوال

رک: حال.

اخبار

به کسر اول فروتنی کردن و آرام گرفتن دل است (آنندراج). -
در اصطلاح اخبار ابتدای مقام طمأنینه است و آنرا سه مرتبه و درجه است:
اول حصول استغراق که عصمت از شهوات، واستدراک اراده، و قناعت بدجانب
الله برای سالک میسر شود. در درجه دوم اراده سالک به سببی از اسباب
نقصان نپذیرد و وحشت بر قلبش عارض نشود و راه بر او بریده و منقطع
نگردد. در مرحله و درجه سوم مدح و ذم خلق او را مساوی شود و دائم به
ملاطمت و سرزنش نفس خویش پردازد و از نقصان و کمی و کاستی خلق تا
در جدای چشم بر بندد. (حیاء القلوب حاشیه قوت القلوب ج ۲ ص ۲۵۵) -
سکونتی است که سالک را به قوت شوق دست دهد چنان که خداوند متعال
فرماید: «واخبتوا الی ربهم» یعنی سکون و آرامش یابید. و از این جهت

اخبات از اوایل مقام طمانینه است و آن سرچشمه مأمنی است از رجوع و تردد، و آن را سه درجت است: اول استغراق در عصمت شهوت است، دوم استدراک اراده غفلت و آرزوی طلب سکوت، در این درجه اراده سالک به سببی نقصان نپذیرد و وحشت بر قلبش عارض نشود و فتن روزگار از راه بازش ندارد، در درجه سوم مدح و ذم خلق او را مساوی شود و دائماً ملامتگر نفس خویش گردد و بر نقصان خلق تا درجه‌ای چشم پوشد.

(شرح منازل السائرین ص ۵۱)

میدان سی و نهم اخبات است. از میدان تذلل اخبات زاید قوله تعالی «وبشر المحبتین»^۱ اخبات نرم خوئی است، و تنگدلی و ترسکاری مردمی است که حقیقت اخلاق چشیده، و عذر خلاق بدیده و از خویشتن رسته. نشان چشیدن اخلاص سه چیز است: از تیمار زرق، و از کوشیدن، و از ساختن جهان بر آسودن. و در مداومت خدمت و استغراق اوقات و تصفیه انفس آویختن. و جهان و جهانیان و آدمیان و جز از ایشان را از ادای خویش آزاد ساختن. و این سیرت ابدالان است. (ص ۸۶)

خلاصه آن که: یکی از مراحل که سالکان در طی طریقت می‌گذرانند مرتبه سکون و طمانینه بوده است که مقدمات آن مرحله را «اخبات» می‌نامیدند و این کلمه را نیز که به معنای سکون و آرامش و نرمی و فروتنی است مانند سایر اصطلاحات خود از قرآن کریم گرفته‌اند. (سوره هود آیه ۲۲ و حج آیات ۳۵ و ۵۳) و ظاهراً از درجات و مراتبی است که مبتدیان پس از گذراندن مدت ریاضت به آن می‌رسیده‌اند. در منازل السائرین هم این کلمه جزو «ابواب» که مدارج اولیه سلوک است ذکر شده است. و آن سکون و آرامشی بوده است که ظاهراً پس از طی مقامات ذکر و خلوت و ریاضت حاصل می‌شده است.

در این مرحله سالک مبتدی به علت گذراندن مقام ذکر و خلوت و دیدن ریاضات خاص از بند شهوات و عوامل آن ظاهراً رهایی می‌یافت، و از تفرقه اراده و تشتت افکار و تردد و شك و دودلی و اختلاط حواس و غفلت

نجات می‌یافت. و در نتیجه شوقش به سکوت و آرامش و نوعی بی‌غمی افزون می‌شد، و از وحشت دل و اضطراب و تاسه و دلهره خلاصی می‌یافت، و فتن ایام و گرفتاریهای روزگار او را از راهی که در پیش گرفته بود باز نمی‌داشت. تا آنجا که مدح و ذم خلایق، و بدگوئی‌ها و خوش‌آمدهای آنان برایش مساوی می‌شد، و ثنا و هجای خلق در او اثری نمی‌کرد و راهش را نمی‌زد. و پیوسته به سرزنش و ملامت نفس مشغول، و از نقص و تراجمی که در مردم مشاهده می‌کرد چشم می‌پوشید. خلاصه در این مرحله سالک را سکون و آرامشی دست می‌داده است که با صبر و تأنی و کشش و کوشش بیشتری در این طریق قدم برمی‌داشت. **رسك: تذلل و سکون و طمانینه.**

اختبار

به کسر اول و تاء در لغت به معنای آزمودن و امتحان است (لغت‌نامه). و در اصطلاح کاری را گویند که موجب ظهور چیزی شود. اختبار از خداوند تعالی عبارت از ظاهر و آشکار کردن چیزی است که از اسرار خلق خود دانسته است. چون علم خداوند متعال بر دو قسم است: یکی علم در لوح که قبل از وجود شیئی می‌باشد، و دوم علم است بعد از وجود شیئی در مظاهر خلق. و این معنی دوم اختبار است (تعریفات ص ۷). و در اصطلاح صوفیان امتحان حق است صادقان را تاب دادن سبب آنان را به منازل خاصان رساند، و صدق آنان را بیازماید که حجتی شوند بر مؤمنین و سبب و وسیله ادب مریدان گردند. (اللمع ص ۳۵۳).

خلاصه، اختبار آزمایش و امتحان حق است از بندگان خود تا اسرار خلق را بداند و صدق آنان را بیازماید، و مقام آنان را بالاتر برد تا برای سالکان و مریدان مبتدی نکته ادبی باشد **رسك: بلا.**

اختیار

به کسر اول در لغت به معنای برگزیدن است (آندراج). و در

اصطلاح: آن چه حق برگزید بنده را، وحق اختیار بنده است چون به مشاهده صفت بعد از اتصاف به صفت رسید مختار گشت به همه معانی. (شرح شطحیات ص ۵۷۲) ... صوفیان به خلاف نظر سیدمرتضی بن داعی که آنان را جبری مذهب می داند (تبصره العوام ص ۱۳۶ و ۱۳۸) در این موضوع نظری خاص دارند که بدان اشاره می شود. نفسی جائی که از روح بحث می کند آورده است: «پس تعریف روح آن باشد که روح جوهر است که مکمل و محرك جسم است. در مرتبه نبات بالطبع، و در مرتبه حیوان بالاختر و در مرتبه انسان بالاختر و العقل. (انسان کامل ص ۳۴) و در جواب کسانی که گفته اند «هر چیز که در کتاب خدای نوشته است، در این عالم سفلی آن چیز ظاهر خواهد شد، پس ما در رنج و راحت، و در سعادت و شقاوت، و در خیر و شر مجبور باشیم» آورده است: «بدان احکامی که در افلاک و انجم نوشته است احکام کلی است، نه احکام جزوی، و اثرها که در این عالم سفلی از حرکات افلاک و انجم ظاهر می شوند، بوجه کلی می شوند نه بوجه جزوی. به این سبب ما را اختیاری هست و حاصل کردن آن چه می خواهیم و دفع کردن آن چه نمی خواهیم به سعی و کوشش ما بسته است. اگر چنان بودی که در افلاک و انجم احکام جزوی نوشته بودند. و اثرها که از حرکات افلاک و انجم در این عالم ظاهر می شوند بوجه جزوی ظاهر شدند، ما را در هیچ چیز اختیار نبود و سعی و کوشش ما ضایع بودی و دعوت انبیا و تربیت اولیاء و تأدیب علما عبث بودی و تدبیر عقلا و معالجت حکما بی فایده بودی. (انسان کامل ص ۱۹۹)

و در رساله شانزدهم که پس از رساله پانزدهم که خاص مسئله جبر و اختیار است آورده است: «ای درویش غرض از این دراز کشیدن (موضوع) آن است، که تا تو را به یقین معلوم شود که آدمی در استعداد خود مجبور است، و در افعال خود مختار است، و هیچ شک نیست که این چنین است. چون دانستی که آدمیان در اقوال خود مختارند، هر چه می خواهند می گویند و هر چه می خواهند می کنند و هر چه می خواهند می خورند. پس دعوت انبیا و تربیت اولیا به جای خود است، و تدبیر عقلا و معالجت حکما هم به جای خود

است، و سعی و کوشش آدمی و پرهیز و احتیاط آدمی هم به جای خود. (انسان کامل نسفی ص ۲۱۲). و سرانجام در رساله توکل آورده است که «پیغمبر ما علیه السلام درویشی اختیار کرده است و با امت خود می گوید هر که راحت و آسایش می خواهد در دنیا و آخرت، باید که درویشی اختیار کند و هر که تفرقه و پراکندگی و بلا و عذاب می خواهد در دنیا و آخرت، باید که توانگری اختیار کند».

اما نحوه این اختیار را به زعم صوفیان از زبان هجویری بشنوید «به اختیار آن خواهند که اختیار کند، مر اختیار حق را بر اختیار خود. یعنی بدان چه حق تعالی مر ایشان را اختیار کرده است از خیر و شر پسند کار باشند. و اختیار کردن بنده مر اختیار حق را تعالی هم به اختیار حق بود، که اگر نه آن بود که حق تعالی و را بی اختیاری اختیار کردی وی اختیار خود فرونگذاشتی. و از ابو یزید رض پرسیدند: که امیر که باشد؟ گفت آنکه و را اختیار نمانده باشد و اختیار حق و را اختیار گشته باشد. و از جنید رض می آید که وقتی و را تب آمد گفت بار خدایا مرا عافیت ده بسرش ندا آمد: که تو کیستی که در ملک من سخن گوئی و اختیار کنی؟ من تدبیر ملک خود بهتر از تو دانم. تو اختیار من اختیار کن. نه خود را به اختیار خود پدیدار کن».

عین القضاة همدانی را در این باب تفننی خاص است که: «آدمی در حرکات و سکنات مضطر است و اگر چه او را مختار بیند، در مختاری مضطر است. ای عزیز هم چنان مثلا که آتش در احراق، و نان در اشباع و آب در اوراء و سنگ در فرود آمدن به زیر مضطرند و جز این چیزی دیگر نتوانند».

(نامه های عین القضاة همدانی ص ۳۳۶). - «هر یکی از ملک و ملکوت مسخر کاری معین است، آدمی مسخر یک کار معین نیست از روی ظاهر، بل مسخر مختاری است. و چنان که احراق در آتش بستند، اختیار در آدمی بستند. پس چون او را محل اختیار کردند، او را جز مختار بودن روی کار دیگر نبود، چنان که آتش را جز محرق بودن هیچ روی نبود. پس چون محل اختیار آمد، بواسطه اختیار، از او کارهای مختلف در وجود

آید. خواهد حرکت از جانب چپ کند، خواهد از راست، خواهد ساکن بود، خواهد متحرك. بدین سبب او را به عالم ابتلا و احکام فرستادند. «لیبلوکم ایکم احسن عملاً»^۱. اما اگر خواهد مختار بود، و اگر نخواهد جز این نتواند بود. مختاری او چون مطبوعی آب و نان و آتش است. (نامه‌های عین‌القضاء همدانی ص ۳۳۷). - در خاتمه اقوال صوفیان از نقل قول ملاحسین کاشفی مجبوریم که گفت: «سالك را در بدایت حال باید دانست که نفس او را اختیاری هست که امر و نهی و وعده و وعید بر آن متفرع است که «ان النفس لأمارة بالسوء»^۲ و امر بی اختیار نباشد... متوسطان در آن مرتبه مجبوریّت خود را مشاهده می‌نمایند... (و چون) بقای بعد الفنا اخصّ الخواص را دست دهد باز اینجا اختیاری روی نماید و چنان چه در بدایت مختار بوده اینجا نیز مختار باشد». (به اختصار از لب لباب ص ۴۵). حاصل کلام آن که، مسئله جبر و اختیار از جمله مسائلی است که از همان قرن اول هجری افکار مسلمانان را به خود مشغول داشت. و جمعی به اختیار انسان، و جمعی به مجبور بودن او معتقد شدند، و هر دو فرقه جهت اثبات اقوال خود به آیات قرآن کریم و احادیث نبوی تمسک جستند. معتقدین به اختیار که در تاریخ اسلام به «قدریه» معروف شدند به طور مختصر قائل شدند که «مردم در کار و پیشه خود آزادند و خداوند را در کار و پیشه یشان و دیگر جانوران قدرت و کاری نیست (ترجمه الفرق بین الفرق ص ۶۲۲). مورخین گویند اولین کسانی که در میان مسلمانان به اختیار انسان قائل شدند «معبد جهنی» و «غیلان دمشقی» بودند که اولین از تابعین بود و در عهد حجاج بن یوسف به قتل رسید، و دومی پدرش از موالی عثمان بن عفان بود و در عهد هشام بن عبدالملك به قتل رسید. پس از آنان معتزله و بسیاری دیگر از فرق اسلامی بر این عقیده رفتند که ذکر آنان را در کتب ملل و نحل باید دید.

قدریه اولین فرقه‌ای بودند که با اهمیت عقل و رعایت آن در موازین

۱- قرآن مجید سوره هود آیه ۹

۲- سوره یوسف آیه ۵۴

دینی توجه خاص داشتند. و بسیاری از محققین گویند که این مسئله از مسیحیت به اسلام کشانده شد و طرفداران اولیه بقدر مسیحیانی بودند نو مسلمان و یا مسلمانانی که زیر دست استادان مسیحی تربیت شده بودند. بحث در نحوه تفکر قدریه و آراء آنان از موضوع ما خارج است جهت مزید اطلاع ر.ك: عقد الفرید ج ۱ ص ۳۳ و بیان التبین ج ۱ ص ۴۳ و ۱۵۶ و ۲۱۵ و ۲۳۹ و ج ۲ ص ۱۸۱ و خطط مقریزی ص ۱۷۵ به بعد و تبصره العوام ص ۱۶۵ به بعد و ترجمه الفرق بین الفرق ص ۱۱۱ به بعد و فجر الاسلام ص ۳۳۲ به بعد.

اختیار در نظر حکما و متکلمین به اراده و قدرت اطلاق می شود که مقابل ایجاب است و گویند غرض از اختیار آن است که فاعل، هر کاری که خواهد بکند و هر کاری که خواهد نکند، پس به عدم فعل مشیت تعلق نمی گیرد بلکه او معطل به عدم مشیت است. و در این باره حکما و متکلمین را مطالبی است که به طور اختصار می توان آن را در کشف اصطلاحات الفنون ج ۱ ص ۴۱۹ تا ۴۲۱ دید. فرق شیعه خاصه امامیه پیروی از نظر امام جعفر صادق علیه السلام کردند که فرمود «لَا جَبْرٌ وَلَا تَفْوِیْضٌ وَلَکِنْ أَمْرٌ بَيْنَ الْأَمْرَيْنِ». و گفتند این گفته امام قولی است سخت دقیق و درك آن جز به نور کشف الهی میسر نیست. (جامع الأسرار ص ۱۴۹). و این به غایت دقیق باشد و جز به ریاضت قوه عاقله بدان مقام نتوان رسید (اوصاف الاشراف ص ۴۵) جهت اطلاع بیشتر ر.ك: الامام الصادق ج ۲ ص ۱۲۲ - و بطور اختصار نظر شیعه را در این باره می توان از خبر دلکشی که سید حیدر آملی از «قطب العلماء الاسلام و امام ائمه اهل ایمان و مسند علوم کل و مقصد و منبع اصول طوایف مولانا و امامنا امیر المؤمنین علی بن ابی طالب علیه السلام» آورده است دریافت که در جواب سؤال مردی که در راه مدینه و شام از او پرسید که «آیا حرکت تو به شام به خواست خدا و قدرت او بوده است یا نه» و در جواب فرمود: «تو گمان می کنی قضا امری لازم و قدر امری محذور و اگر چنان بود ثواب و عقاب باطل می شد و وعده و وعید و شهادت تعالی بر مردمان امری تخییری است و کمال. وَأَعْلَى عَلَى الْقَائِلِ

كثيراً وَلَمْ يَعْصِ مَقْلُوباً وَلَمْ يَطْعْ مُكْرِهاً. انبیارا به بازیچه نفرستاد و کتاب خود را به عبث بر بندگان نازل نفرمود. وزمین و آسمانها و آن چه در بین آنها است باطل نیافرید. «ذلک ظن الدین کفروا فویل للذین کفروا من النار». (جامع الاسرار ص ۱۴۹).

صوفیان به خلاف تصور صاحب تبصرة العوام به اختیار انسان در افعال و اعمالش معتقدند منتهی نحوه این اعتقاد با آن چه حکما و متکلمین گویند فرق دارد. گویند آدمی مختار است به اختیار دوست و مختار مضطر است و از قبول این اختیار ناچار است همانطور که در مثل آتش به احراق و سوزندگی مضطر است. و اما در طی طریقت سالکان مبتدی در رد و قبول مسائل مختارند، و متوسطان به علت درگیری خاصی که با احوال و مقامات عارفان پیدا می کنند این اختیار از ایشان سلب می شود و ناچار از تسلیم به واردات غیبی و احوال درون خودند باید به پاسداری دل خود مشغول باشند و از قبول آن چه بر او می گذرد ناچار است، اما منتهیان را از آن جا که اتصال کلی و اتحاد با معشوق ازلی دست می دهد مانند خود او در تمام امور مختار می شوند، خواست او خواست معشوق و ناخواست او ناخواست اوست. به قول شاعر:

یکی درد و یکی درمان پسندد یکی وصل و یکی هجران پسندد
من از درمان و درد و وصل و هجران پسندم آنچه را جانان پسندد
(دیوان باباطاهر عریان ص ۵۱)

جهت اطلاع بیشتر بر موضوع اختیار ر.ک: انسان کامل نفسی ص ۱۹۶ تا ۲۵۴ و مصباح الهدایه ص ۲۸ تا ۳۵ و حاشیه پرارزش استاد همائی بر آن واللمع ص ۳۵۲ و کشف ص ۴۱۹ به بعد و ذیل کلمه جبر و تفویض در این کتاب.

اما در مثنوی: چنان که اشاره شد موضوع جبر و اختیار از جمله مسائلی است که همیشه و در همه ازمه مورد توجه علماء اسلام از هر دسته، طبقه و فرقه ای قرار گرفته و درباره آن بسیار سخن گفته اند. در مثنوی

نیز در این باره بیشتر از سایر مطالب بحث شده است و شاید درشش دفتر مشنوی پیش از شصت و اند مورد می‌توان یافت که مولانا این بحث را به میان کشیده و نظر خود را به صورت‌های گوناگون بیان فرموده است. به طور خلاصه او هم مانند سایر صوفیان خلق خداوند متعال را موجد افعال انسان می‌داند و افعال و کردار بشر را آثار خلق ایزد می‌پندارد.

| | |
|----------------------------|------------------------------|
| کرد ما و کرد حق هر دو بین | کرد ما را هست دان پیداست این |
| گر نباشد فعل خلق اندر میان | پس مگو کس را چرا کردی چنان |
| خلق حق افعال ما را موجدست | فعل ما آثار خلق ایزدست |
| (نی، ج ۱ ص ۹۱ س ۱۴۸۵) | (علا، ج ۱ ص ۴۵ س ۴) |

منتها انسان در افعال خود مختار است و این اختیار، امری است حسی و احتیاجی به اقامه دلیل بر این مسئله نیست. عجز آدمی در مقابل حوادث، وزاری اضطراری او در قبال مشکلات، و وجود صفاتی چون شرم و آزر و خجلت، و درینا گوئی‌های او در موارد فوت امور، و اقدام آدمی به تعلیم و تربیت هم جنسان خود، خاصه در کودکی و غیره و غیره همه دلیل روشنی است بر اختیار آدمی در امور و افعال و اعمال خود.

| | |
|------------------------------|-----------------------------|
| زاری ما شد دلیل اضطرار | خجلت ما شد دلیل اختیار |
| گر نبودی اختیار این شرم چیست | وین دریغ و خجلت و آزر چیست |
| زجر استادان و شاگردان چراست | خاطر از تدبیرها گردان چراست |
| (نی، ج ۱ ص ۳۹ س ۶۱۹) | (علا، ج ۱ ص ۱۶ س ۲۴) |

در جای دیگر به این دلائل حسی ادامه می‌دهد و می‌فرماید هیچ‌گاه کسی به سنگ و چوب و یا جمادات و حیوانات امر و نهی نمی‌کند، چه عالم جماد و نبات و حیوان عالم جبر است نه اختیار، و وضع ساختمان آن موجودات طوری است که اختیار بر دار نیست، گربه چون گوشت بیند و اسب چون چشمی به جو افتد بی اختیار به طرف آن‌ها می‌روند. نبات و جماد نیز اختیار حرکت و جنب و جوش ندارند. به خلاف انسان که این اختیار به او داده شده است، که به خلاف حیوان می‌تواند بر دواعی نفس خویش غالب شود و از آن چه می‌بیند یا می‌خواهد صرف نظر کند. منتها چون این اختیار

پدیدار نیست گاهی به شك می افتد و منکر آن می شود. اما انکار این اختیار در واقع انکار حواس است. چون بشر نمی تواند حس خود را منکر شود اختیار را هم که امری است حسی نباید منکر گردد لذا جبریان ناچار میشوند برای اثبات مدعای خود به سفسطه و مغالطه پردازند.

اختیاری هست ما را بی گمان
سنگ را هرگز نگوید کس بیا
آدمی را کس نگوید هین پیر
کس نگوید سنگ را دیر آمدی
امر و نهی و خشم و تشریف و عتیب
اختیاری هست در ظلم و ستم
اختیار اندر در وقت ساکنست
اختیار و داعیه در نفس بود
سگ بخفته اختیارش گشته گم
اسب هم حوحو کند چون دید جو
پس بجنبید اختیارت چون بلیس
(نی، ج ۵ ص ۱۹۵ س ۲۹۶۷)

حس را منکر فتانی شد عیان
از کلوخی کس کجا جوید وفا
یا بیا ای کور تو در من نگر
یا که چو با تو چرا بر من زدی
نیست جز مختار را ای پاك جیب
من ازین شیطان و نفس این خواستم
تا ندید او یوسفی کف را نخست
روش دید آنکه پر و بالی گشود
چون شکنجه دید جنبانید دم
چون بجنبید گوشت گربه کرد مو
شد دلاله آردت پیغام ویر
(اعلا، ج ۵ ص ۵۱۳ س ۱۵)

در ذیل این آیات به دو نوع اختیار نیک و زشت و بد و خوب که صوفیان از آن به اختیار محمود و اختیار مذموم تعبیر می کنند اشاره می فرماید و دنباله مطلب را چنین ادامه می دهد:

مخلص اینکه دیو و روح عرضه دار
اختیاری هست در ما ناپدید
اوستادان کسودکان را می زنند
هیچ گویی سنگ را فردا بیا
هیچ عاقل مر کلوخی را زند
پس تسفطط آمد این دعوی جبر
(نی، ج ۵ ص ۱۹۲ س ۳۰۰۵)

هر دو هستند از تنه اختیار
چون دو مطلب دید آید در مزید
آن ادب سنگ سیه را کی کنند
ور نیایی من دهم بد را سز
هیچ با سنگی عتابی کس کند
لاجرم بدتر بود زین رو زگیر
(اعلا، ج ۵ ص ۵۱۳ س ۲۹)

باز در جای دیگر همین بحث را ادامه می دهد که امر و نهی های بشر

به هم نوعان خود تا آن‌ها را به راه راست و صراط مستقیم هدایت نماید، یا شور و غوغایی که در باطن خود جهت انجام امور حس می‌کنیم، یا پشیمانیها و خرسندیهایی که پس از انجام اعمال خود مشاهده می‌کنیم همه دلیل بر اختیار است. والا امر به معروف و نهی از منکر، و مشورت در امور، و تشخیص نیک و بد، و خرسندی و پشیمانی انسان در عواقب امور، تحقق پیدا نمی‌کرد و برای انسان معنی و مفهومی نداشت.

درک وجدانی بجای حس بود هر دو در یک جدول ای عم می‌رود
نفر می‌آید برو کن یا مکن امر و نهی و ماجراها و سخن
این که فردا این کنم یا آن کنم این دلیل اختیار است ای صنم
وان پشیمانی که خوردی زان بدی ز اختیار خویش گشتی مهتدی
جمله قرآن امر و نهیست و وعید امر کردن سنگ مرمر را که دید
هیچ دانا هیچ عاقل این کند با کلوخ و سنگ خشم و کین کند
(نی، ج ۵ ص ۱۹۳ س ۳۵۲۲) (علا، ج ۵ ص ۵۱۴ س ۲۴)

در اغلب دفترهای مثنوی درباره این موضوع غور و بررسی شده و مطالب بسیار جالب و عمیقی آورده شده است که نقل آن‌ها در اینجا میسر نیست. محض نمونه می‌توان مراجعه کرد به حکایت شیر و نخجیران، در جلد اول نی ص ۵۶ تا ۵۸ و جلد اول علا ص ۲۴ و ذیل عنوان ماشاءالله کان، ج ۱ نی ص ۱۱۴ و ج ۱ علا ص ۴۹ و حکایت اعرابی درویش و ماجرای آن زن با او بعثت قلت درویشی ج ۱ نی ص ۱۳۸ تا ۱۸۵ و ج ۱ علا ص ۵۹ و حکایت اهل سبا، ج ۳ نی ص ۱۸ به بعد و ج ۳ علا ص ۲۶۵ به بعد و حکایت خر و روباه، ج ۵ نی ص ۱۴۸ به بعد و ج ۵ علا ص ۴۹۵ به بعد و دعوت کردن مسلمان مغرا، ج ۵ نی ص ۱۸۷ به بعد و ج ۵ علا ص ۵۱۱ به بعد و حکایت هم درتقریر اختیار، ج ۵ نی ص ۱۹۵ و ج ۵ علا ص ۵۱۲ و حکایت هم در جواب جبری و اثبات اختیار، ج ۵ نی ص ۱۹۷ و ج ۵ علا ص ۵۱۴ و معنای ماشاءالله کان، ج ۵ نی ص ۱۹۹ و ج ۵ علا ص ۵۱۶ و معنای قد جف القلم ج ۵ نی ص ۲۵۰ و ج ۵ علا ص ۵۱۷ و پناه جستن به حق از فتنه اختیار ج ۶ نی ص ۲۸۳

به طوری که گفته شد در مثنوی راجع به این موضوع بسیار سخن رفته است خاصه در کیفیت عدم سازگاری این مسئله با مطالبی از قبیل «ما شاء الله کان» و یا «جف القلم بما هو کائن» و بحث توکل در سلوک و نظایر آن که شرح آن همه در اینجا میسر نیست. جهت اطلاع بیشتر مراجعه کنید به ذیل کلمات: توکل، تقوی، جبر، قضا، قدر و غیره.

اخلاص

به کسر اول در لغت به معنای پاک و خالص گردانیدن، و با کسی دوستی و بی‌ریایی داشتن و عبادت بی‌ریا کردن است. و در اصطلاح متصوفه اخلاص آنست که از غیر مبری آید و روی دل با حق داشته باشد، و هر کار که کند و هر سخنی که گوید قطع نظر از خلق کند، و به مدح و ذم ایشان التفات ننماید (کشف اللغات). - اخلاص در لغت ترك ریاست در طاعات. و در اصطلاح رهایی و تنزیه دل است از هر گونه شایبه و کدورتی که صفای آن را مشوب دارد و مکدر نماید. و تحقق در آن چنان است که تمام چیزها را چیز دیگری که غیر او است مشوب و مکدر می‌نماید، چون از این شایبه‌ها و کدورت‌ها رها شد و صفا یافت آن را خالص نامند. و اخلاص در اصطلاح صوفیان آنست که برای عمل خود شاهد دیگری جز خدای نطلبی. و گفته‌اند اخلاص تصفیه اعمال است از جمیع غش‌ها و کدورت‌ها. و نیز گفته‌اند: اخلاص امری است سخت پوشیده و پنهان که نه فرشته را از آن خبری است که تانویس و نه شیطان را که در آن فساد کند و نه هوی و هوس را که دگرگونش نماید. و فرق بین اخلاص و صدق آنست که صدق اصل و اساس است و اخلاص فرع و تابع. و فرق دیگر آنست که اخلاص تحقق نمی‌یابد مگر بعد از دخول در عمل (تعریفات ص ۸).

اخلاص به کسر اول، در نزد سالکین اخراج خلق است از معاملاتی که خدای تعالی، یعنی شیخ تمسک را جز برای خدا انجام ندهد. و در جای دیگر آمده

برخاست‌ها و دیگر گونی‌ها و کردارها و گفتارهای سالک برای خدا انجام گیرد، در شرح قصیده فارضیه آمده است: بدان که آنچه از بنده ظهور یابد اعم از این که گفتار باشد یا کردار، عمل باشد یا حال، رویی به خلق دارد و رویی به حق سبحانه، آن که خود را از جانب خلق خلاص کند و روی به حق آورد او را مخلص (به کسر لام) نامند و فعلش را اخلاص گویند. و آن را بر دو قسم اخلاص، و اخلاص اخلاص تقسیم کرده‌اند. اما قسم اول یعنی اخلاص بر چهار قسم است. اول اخلاص در گفتار، دوم اخلاص در کردار که در همه اعمال رضای حق طلبد، سوم اخلاص در اعمال و عبادات شرعی، چهارم اخلاص در احوال و واردات قلبی. اما قسم دوم یعنی اخلاص اخلاص آنست که سالک عمل خود را به هیچ وجه من الوجوه نبیند بلکه همه اعمال را از آن خدای تعالی داند بنابراین مخلص (به کسر لام) واقعی خدا است نه او، و در مجمع السلوك گوید اخلاص در عمل آنست که صاحب آن در دنیا و آخرت بر آن عوض نخواهد و این اخلاص صدیقان است، اما کسی که بر امید بهشت و بیم دوزخ عمل کند، او نیز مخلص است، لیکن از جمله مخلصان صدیق نباشد. و هر که عمل برای مجرد ریا کند، در معرض هالکان باشد. (به اختصار از کشاف اصطلاحات الفنون ص ۴۳۱)

این کلام را هم از قرآن مجید گرفته‌اند و اغلب به آیه شریفه «ما امروا الا لیعبدا الله مخلصین له الدین»^۱ استناد نموده‌اند و در تعریف آن آورده‌اند: «حقیقت اخلاص در سلامت سالک است از دو وصف ریا و هوی (قوت القلوب ج ۲ ص ۱۵۹) و اصل در اخلاص نیت است از این جهت است که گفته‌اند: اخلاص بدون عمل بهتر از عمل بدون اخلاص است و نیت اصل و اساس اخلاص است که «نِیَّةُ الْمَرْءِ خَيْرٌ مِنْ عَمَلِهِ». (ص ۱۶۰) سوره قل هو الله را اخلاص از آن خواندند که آن خالص در ذکر صفات خدای تعالی است و یا ذکر بهشت و دوزخ، وعده و وعید، و امر و نهی آمیخته نشده است. (قوت القلوب ص ۱۶۰). - اخلاص اراده به طاعت خداوند تعالی است فقط به محض تقرب به او نه چیز دیگری از قبیل جلب نظر مخلوق و تصنع

و خود ساختگی، یا کسب محمّدت و خوش آیند گوئی خلق و بعضی دیگر گفته اند: «إِلَّا خُلَاصٌ أَنْ تَكْتَفَى بِعِلْمِ اللَّهِ تَعَالَى بِعِلْمِكَ»

(حياة القلوب حاشیه قوت القلوب ص ۲۱۲).

اما معنی خلوص یکتای بودن است که چیز دیگر نیامیزد به او چنانکه گویند ذهب خالص چون دراو هیچ غش نماند... مخلص فاعل است و مخلص مفعول. مخلص آن باشد که یکتای حق را باشد و مخلص آن باشد که حق تعالی او را یکتا گرداند و هر دو به معنای نزدیک از بهر آن که هر که را حق تعالی خالص گرداند خالص گردد، و خالص نتواند گشتن تاحق او را خالص نگرداند پس هر که مخلص باشد مخلص و هر که مخلص باشد مخلص باشد و اصل خلوص خروج است چون از چیزی بیرون آید و جدا گردد. و خلوص آن باشد که چون از چیزی جدا گشت گویند «خلص منه» و چون به چیزی رسید گویند «خلص الله» و چون یکتا مر چیزی را گشت گویند «تخلص له» پس یکتا بودن حق را با این تأویل که کردیم آن باشد که پس هر چیزی که ظاهر او را از خدمت منع کند با آن چیز صحبت نکند و هر چیزی که سّر او را از حق مشغول گرداند به آن چیز ننگرد و صحبت کردن با غیر حق شرك است و نظر کردن بدون حق جهل است و هیچ کس حق را به این وصف نباشد تاحق او را به خود نکشد که جذب کشیدن است. (شرح تعرف ج ۲ ص ۱۱۵).

در اسرار التوحید آمده است: یکی پرسید یا شیخ اخلاص چیست؟ گفت رسول صلی الله علیه وسلم گفته است که: اخلاص سّری است از اسرار حق، در دل و جان بنده، که نظر پاک او بر آن سّر است و موحد که موحد است بدان سّر است... شیخ ما گفت: من کان حیوته بنفسه فتحیوته الی ذهاب روحه و من کان حیوته بالاخلاص والصدق فهو حی بقلبه ینقل من دار الی دار. پس گفت: الاخلاص الذی لا یکتبه المکان ولا یطلع علیه انسان. شیخ ما گفت: هر کس که به نفس زنده است به مرگ بمیرد و هر که به اخلاص و صدق زنده است هرگز نمیرد از سرایی به سرایی نقل کند (اسرار التوحید ص ۲۴۵). - و اخلاص آن بود که طاعت از بهر خدای کند چنان که هیچ

چیز دیگر با آن آمیخته نباشد، و بدان طاعت تقرب خواهد به خدای عزوجل، و با کسی دون خدای عزوجل تصنعی نجوید، و محمدتی چشم ندارد، و از خلاق جاهی امید ندارد، یا معنایی که آن را از این حد بیرون برد به ظاهر و باطن. و اگر گویند: صافی کردن سر بود از دیدار مخلوق درست آید. و اگر گویند اخلاص توقی اخلاص بود از ملاحظت اشخاص درست آید. و از پیغامبر صلی الله علیه وسلم می آید که گفت خداوند سبحانه و تعالی گفت اخلاص سّری است از اسرار من اندر دل بنده می فهم که او را دوست دارم. (ترجمه رساله قشیریه ص ۳۲۲ و رساله قشیریه ص ۹۵)

سهروردی پس از نقل حدیثی که استاد ابوالقاسم قشیری به آن اشاره کرد آورده است که: «ملا متیان در تمسک به اخلاص در میان صوفیان ممتازند اعمال و احوال خود را مستور می دارند تا کس را بر صدق و اخلاص آنان وقوفی نباشد». سپس آورده است که ذوالنون گفت علامت اخلاص سالك سه است: تساوی مدح و ذم خلق در نظر او، و فراموشی دیدن اعمال در اعمال، و ترك تقاضای ثواب عمل در آخرت. (عوارف المعارف ص ۷۲). - ابونصر سراج در ذیل عنوان «اشتباه اهل عراق در ماده اخلاص آورده است که «بزعم طایفه ای از صوفیان عراق اخلاص بنده درست نمی شود تا آنکه بکلی از خلق چشم پوشد و موافقت خواست های آنها را اعم از اینکه حق باشد یا باطل ننماید. (اللمع ص ۴۲۱) سپس آورده است که «بنده رسیده به درجه مطلوب (اخلاص) بنده ای است مؤدب و مهذب که به ترك زشتی ها گفته و در طاعات مجرّد شده باشد و عمل به ارادات کند تا منازل احوال و مقامات را طی کرده و به صفا و پاکی اخلاص رسد. و اما آن که اسیر هوای خود و رهین نفس شیطانی خویش است «هوفی ظلمات بعضها فوق بعض اذ اخرج یده لم یجدیر اها» چنین کسی از حال اهل بدایات معجوب است چه گونه ممکن است به احوال بعد آن رسد.

(اللمع ص ۴۲۲).

اخلاص در بندگی نسیان ملاحظات یا فراموش کردن هر گونه

ملاحظه‌ای است. هر کس خدای را برای عطایای او دوست بدارد، خداوند او را از حقیقت قرب و وصال محروم دارد، و هر که او را برای وصالش بخواهد هر گز به عطایا توجه نکند. (بابا طاهر - شرح حال اوص ۵۹۷)

«اخلاص تصفیه عمل است از هر نوع شایبه‌ای، و آن بر سه درجت است: اول خارج نمودن رؤیت عمل از عمل، و رهایی یافتن از طلب عوض عمل در برابر عمل، و ترك ادعای رضایت از عمل خود است. درجه دوم شرمساری از عمل خود است با همه بذل مجهود، و جهد و کوشش در پرهیز از بزرگ نمودن و یا بزرگ دیدن عمل خود است، و دیدن عمل خود است در نور توفیق الهی و دانستن آن که از عین وجود حق آمده است. درجه سوم خالص کردن عمل است به خلاصی از عمل، بگذاری تا بر مسیر علم سیر کند و خود در مشاهده حکم سیر نمایی و خویشتن را از بند رسوم آزاد سازی. (شرح منازل السائرین ص ۶۸ و ترجمه آن ص ۷۱).

«از میدان موافقت میدان اخلاص زاید. قوله تعالى «انی امرت ان اعبد الله مخلصا له الدين»^۱. اخلاص ویژه کردن است و آن بر سه قسم است: اخلاص شهادت و آن در اسلام است، و اخلاص خدمت و آن در ایمان است، و اخلاص معرفت و آن در حقیقت است. اخلاص شهادت را سه گواه است: کوشیدن بر امر وی، و آزرم از نهی وی، و آرمیدن به رضای وی «الا لله الدين الخالص»^۲. و اخلاص خدمت را سه گواه است: نادیدن خلق در پرستیدن حق، و رعایت سنت در کار حق، و یافت حلاوت بر خدمت حق. قوله تعالى «وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين»^۳. و اخلاص معرفت را سه گواه است: بی‌می‌از گناه بازدارنده، و امید ی بر طاعت دارنده، و مهری حکم را گوارنده. قوله تعالى: «انا اخلصناهم بخالصة»^۴. (صد میدان ص ۵۶)

۱- سوره مبارکه زمر آیه شریفه ۱۴

۲- سوره زمر آیه ۳

۳- سوره بینه آیه ۵

۴- سوره ص آیه ۴۶

ابن عربی گوید: اسم احد اطلاق میشود بر جمیع اشیاء از فرشته و فلک و ستاره و طبیعت و عنصر و معدن و نبات و حیوان و انسان. این اسم گاهی بالغت الهی توأم است چنان که فرمود: «قل هو الله احد». و گاهی بالغت کونی چنان که فرمود: «ولا یشرک بعباده ربه احداً». و هیچ صنفی از اصناف ماسوی الله نیستند مگر اینکه چیزی را عبادت می کنند: بعضی به عبادت فرشته مشغولند، و بعضی به عبادت کوکب، برخی عبادت افسلاک کنند و جمعی عبادت عناصر، و دسته ای به عبادت احجار مشغولند و عده ای به عبادت درختان، و گروهی پرستش حیوان کنند و زمره ای پرستش جن، و فرقه ای هم پرستش انسان نمایند. اما مخلص در عبادت کسی است که عبادت ذاتی او شده باشد و جز واجد و خالق خود که همان خدای تعالی باشد قصدی نداشته باشد و عبادت خود را به اخلاص بد او گذارد و بس.

(فتوحات المکیه ج ۲ ص ۲۲۱)

آن قوم که مؤمن و مخلص اند، خدای عز و جل مثل ایشان در کتاب عزیز خویش یاد کرد. کما قال الله تعالی: «الم تر کیف ضرب الله مثلا کلمة طيبة کشجرة طيبة» ایشان آن قوم اند که توحید ایشان از زبان ایشان بر آید، رنگ اخلاص دارد و توش محبت دارد، و مرکب تقوی دارد و عنان ادب دارد و تنگ توکل دارد و رکاب صدق دارد و لگام تفویض دارد و غاشیه نواخت دارد. (انس التائبین ص ۸۶) هر چه فرا کس دهی، آن را رنگی یا بوئی یا طعمی یا از این چیزها چیزی باید، کار او را رنگ اخلاص باید تا از تو قبول کند. و با اخلاص حرمت باید، اگر این نباشد، عبادت همه عابدان بیاری که رنگ اخلاص و بوی حرمت ندارد، همه باد است. و اگر یک کار از تعظیم و حرمت بکنی، کار دوجلهائی تو راست آید. کاری عظیم است بی نیاز را خشنود کردن و کاری آسان است نیازمند را خشنود کردن. و این کار بدین عظیمی سهل به رنگ اخلاص گردد، نه هر چند بیشتر کنی بهتر باشد، هر چه به اخلاص تر کنی بهتر باشد (انس التائبین ص ۹۵).

پس مرید را حلیه اخلاص بیاید در حرکت و سکون، چنان که هر چه کند از عبادت و خدمت و خلوت در آن مخلص باشد و محض قصد او به طلب رضا و ادای فرمان خداوند عالم باشد که بداند که معبود مطلق و اصل عبودیت او است و هر عبودیت که در آن اخلاص نباشد مجاز است و مجاز را بر درگاه عزت قدر و قبول نیست. و چون مرید مخلص و صادق گردد، در اعمال دولت‌ها بیند، از آن اخلاص بندها گشاده شود و مفاتیح رحمت از حضرت به‌وی فرستد. و آن‌جا که مشایخ جمله فرموده‌اند غرض نه مجرد نشستن و ناخوردن مرید است که مراد آنست تا به جمعیت خاطر مخلص گردد تا به اخلاص او مفتاح درگاه الهام شود. چنان که رسول علیه السلام عبارت کرد که: «من اخلص لله اربعین صباحا ظهرت ینایع الحکمة من قلبه علی لسانه». اگر چهل سال بنشیند به جای آن چهل روز، یا چهارصد روز به عوض آن، چون مخلص نباشد و دل به نور اخلاص آراسته نباشد هیچ فتح و فتوح نیابد که نظر خداوند بدان اخلاص نیست اما هر که چهل روز به اخلاص خلوت و جمعیت پیش گیرد و نور اخلاص بر دل گمارد، و رقیب و حارس خویشتن گردد، خواطر او جاسوسان ملاء اعلی گردند که اخبار عالم علوی به‌وی آرند و چشمه‌های حکمت به حکم رحمت در دل او پدید آید و زبان او به بیان و تبیان ایمان ناطق شود که «من کان الله کان الله له».

غزالی در احیاء العلوم الدین پس از ذکر آیات قرآن مجید و نقل احادیث از رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم درباره اخلاص و تاویل صوفیانه آنها آورده است که: بدانکه هر چیزی تصور شایبه غیریت در آن رود و چون از این شایبه پاک شود و از آن خلاصی یابد خالص نامیده می‌شود. چه اخلاص ضد شرک است و هر کس که مخلص نباشد مشرک است، و شرک را درجاتی است پس آن‌چه ضد اخلاص است در توحید تشریک در الهیّت است. و شرک بر دو نوع جلی و خفی است هم‌چنین اخلاص. این اخلاص وضد آن از واردات قلبی است و محلش دل است و اساس آن قصد و نیت است پس اگر کسی صدقه دهد و غرضش از آن ریا باشد مخلص

نیست و اگر غرضش تقرب به‌خدای تعالی باشد مخلص است. اما عادت بر آن جاری است که اسم‌اخلاص را مخصوص به‌تجربید قصدتقرب به‌خدای تعالی از جمیع شوایب کنند. (احیاء العلوم الدین ج ۴ ص ۳۲۵)

در کیمیای سعادت آورده است «بدان که چون نیت بشناختی که باعث برعمل وی است و متقاضی وی است، آن متقاضی اگر یکی بود آن را خالص گویند. و چون دو باشد آمیخته باشد و خالص نبود. مثلاً هر که روزه دارد برای خدای تعالی ولیکن پرهیز از خوردن نیز مقصود بود برای تندرستی، یا کم‌مؤنتی مقصود بود نیز، ... یا بنده‌ای آزاد کند تا از نفقه آن برهد یا حج کند تا در راه قوی و تندرست شود، یا تماشا کند و شهرها بیند. یا نماز شب کند تا خوابش نگیرد. یا علم آموزد تا کفایت خویش به‌دست تواند آورد. یا مصحف نویسد تا خطش مستقیم شود. یا طهارت کند تا خنك شود و پاکیزه گردد. یا در مسجد اعتکاف گیرد تا کرا جایش نباید داد. یا سایل را صدقه‌دهد تا از ابرام او برهد. یا خیری کند که به‌صلاح معروف شود. این‌ریا باشد. اما این همه اندیشه‌ها اخلاص را باطل کند، اگر اندك باشد یا بسیار. بلکه خالص آن بود که دروی نفس را هیچ نصیب نشود. بلکه برای خدای تعالی باشد و بس. چنان که از رسول صلوات‌الله پرسیدند که اخلاص چیست؟ گفت آن که گویی «ربی‌الله و ثم فستقم كما امرت» گویی خدای و بس و راه راست گیری. و از این گفته‌اند که هیچ چیز صعب‌تر و دشوارتر از اخلاص نیست و اگر همه عمر يك خطوه به‌اخلاص درست شود امید نجات بود.

(به‌اختصار از کیمیای سعادت ص ۷۵۷ و ۷۵۸).

برمرید واجب است بداند که هیچ مقام و حال و عبادت او صحیح نباشد الا که اخلاص به‌آن قرین گردد. و اخلاص تصفیه عمل است از رؤیت خلق... و مراد را مقام اخلاص آن گاه صحیح شود که مقادیر خلاق را بشناسد، یعنی ضعف خلاق و قلت منفعت و مضرت ایشان را بداند (اوراد الاحباب ص ۱۵۱). - فارسی اخلاص تنزه کردن باشد، یعنی

پاك كردن چیزی از هر چیز که غیر او باشد و با او آمیخته باشد. و اینجا به اخلاص آن می‌خواهند که هر چه گوید و کند، قربت به‌خدای بسود و (دل) خالص به‌سوی او کند که هیچ غرضی دیگر از دنیوی و اخروی به او نیامیزد «والله الدین الخالص»^۱. و مقابل اخلاص آن بود که غرض دیگر به آن درآمیزد، مانند حب جاه و مال، یا طلب نیکنامی، یا طمع ثواب آخرت، یا از جهت نجات ورستگاری از عذاب دوزخ، و این همه از ارباب شرك باشد. (اوصاف الاشراف ص ۱۲).

اخلاص صالحان عدم التفات به نظر مخلوق است در عبادت. و اخلاص محسنان عبادت حق تعالی است بدون درخواست جزا در دنیا، و عبادتشان باید از آن جهت باشد که خدای تعالی بدان امر فرموده است. و اخلاص شهدا افراد حق تعالی است به وجود. و اخلاص محققین صادق عدم احتیاج است در معرفت ذات به دانستن اسماء و صفات. و اخلاص مقربین تبری و اعراض از بقایای تلوین است تحت ظهور آثار تمکین.

(انسان کامل جیلانی ج ۲ ص ۹۳)

اقوال مشایخ: ابراهیم ادهم گفت: اخلاص صدق نیت است با خدای تعالی (تذکرة الاولیاء ج ۱ ص ۹۳). — ذوالنون مصری گفت: اخلاص آن بود که طاعت از دشمن نگاه دارد تا تباہ نکند. و گفت سه چیز علامت اخلاص است: یکی آن که مدح و ذم نزدیک او یکی بود، و رؤیت اعمال فراموش کند، و هیچ ثواب واجب ندارد در آخرت بدان عمل. (تذکرة الاولیاء ج ۱ ص ۱۳۵). — از ذوالنون شنیدم که می‌گفت از تنهایی بهتر چیزی که بنده را به اخلاص برانگیزاند ندیدم، زیرا که چون خلوت گزیند جز خدای چیز دیگری نبیند، و چون جز او چیز دیگری ندید، جنبشی جز به حکم خدای نکند. هر که خلوت را دوست دارد به ستون اخلاص آویخته است، و به رکن بزرگی از ارکان صدق دست‌یازیده است. (سلمی ص ۲۵). ابوبکر واسطی گفت: بی‌ادبی خوشتن را اخلاص نام کرده‌اند، و شره را انبساط. همه از راه برگشته‌اند و بر راه مضموم می‌روند. (تذکره الاولیاء چاپ تهران ص ۷۴۷). — بو عمرو نجید گفت: هر کرا فکرتی صحیح

بود نطق او از صدق بود و عمل او از اخلاص. (تذکرة الاولیا چاپ تهران ص ۷۲۹) ... شیخ ابوالحسن خرقانی گفت: هر چه بردید از خدا کنی اخلاص بود و هر چه بردید از خلق کنی ریا بود. (همان کتاب ص ۷۱۵) ... و هم او گفت: پنجاه سال با خداوند صحبت داشتم به اخلاص که هیچ آفریده را بدان راه نبود. (همان کتاب ص ۷۱۲)

از امام احمد حنبل پرسیدند: که اخلاص چیست؟ گفت آن که از آفات اعمال خلاص یابی. (تذکرة الاولیاء ج ۱ ص ۲۱۸) ... محاسبی گفت: هر که باطن خود را درست کند به مراقبه و اخلاص، خدای تعالی ظاهر او را آراسته گرداند به مجاهده و اتباع سنت. (تذکرة الاولیاء ج ۱ ص ۲۲۸ و طبقات الصوفیه سلمی ص ۱۵۹) ... سهل بن عبدالله تستری را پرسیدند: چه چیز سخت تر بود بر نفس؟ گفت اخلاص. زیرا که نفس را در اخلاص هیچ نصیبی نیست. و گفت اخلاص اجابت است، هر کرا اجابت نیست اخلاص نیست. پرسیدند از اخلاص؟ گفت اخلاص آنست که چنان که دین را از خدای گرفته ای به هیچ کس دیگر ندهی جز به خداوند. (تذکرة الاولیاء ج ۱ ص ۲۶۶) ... احمد بن عاصم انطاکی گفت: اخلاص آنست که چون عمل کنی دوست نداری که ترا بدان یاد کنند، و ترا بدان بزرگ دارند به سبب عمل تو. و طلب نکنی ثواب عمل خود را از هیچ کس مگر از خدای تعالی. این اخلاص عمل بود. (تذکرة الاولیاء ج ۲ ص ۳ و طبقات الصوفیه سلمی ص ۱۳۸) ... عبدالله خبیب گفت: اخلاص در عمل سخت تر از عمل و عمل خود چنانست که عاجز می آیند از گزاردن آن، تا با اخلاص چهرسد (تذکرة الاولیاء ج ۲ ص ۵ و طبقات الصوفیه سلمی ص ۱۴۵) ... جنید را پرسیدند از اخلاص، گفت فرض فی فرض و نفل فی نفل. گفت اخلاص فریضه است، و در هر چه فریضه بود چون نماز و غیر آن. و نماز که فریضه است فرض است در سنت به اخلاص بودن. و به اخلاص بودن مغر نماز است و نماز مغر سنت. و هم از اخلاص پرسیدند، گفت: فنا است از فعل خویش و برداشتن فعل خویش، دیدن از پیش. و گفت: اخلاص آنست که بیرون آری خلق را از معامله خدای و نفس، یعنی دعوی ربوبیت می کند. (تذکرة الاولیاء ج ۲ ص ۳۴)

بو عثمان حیری گفت: اخلاص آن بود که نفس را در آن حظ بود در هیچ حال، و این اخلاص عوام باشد. و اخلاص خاص آن بود که برایشان رود نه با ایشان بود طاعت‌ها که می‌آرندشان، و ایشان از آن بیرون و ایشان را در آن طاعت پندار نیفتد و به چیزی نشمرند. و گفت: اخلاص، نسیان رؤیت خلق بود بدایم نظر با خالق. (تذکرة الاولیاء ج ۲ ص ۶۲). — رویم گفت: الاخلاص ارتفاع رؤیتك من الفعل. (طبقات صوفیه ص ۱۸۳) گفت: اخلاص در عمل آن بود که در هر دوسرای عوض چشم ندارد. (تذکرة الاولیاء ج ۲ ص ۶۷). — محمد ترمذی گفت: در اینجا رستگاری به کثرت اعمال نیست بلکه به اخلاص و نیکو بودن اعمال است. (طبقات الصوفیه سلمی ص ۲۱۸). — ابو محمد جریری گفت: اخلاص ثمره یقین است و ریا ثمره شک. (تذکرة الاولیاء ج ۲ ص ۱۳۴). — حسین منصور حلاج گفت: اخلاص، تصفیه عمل است از شوائب کدورت — ابو الحسن پوشنگی گفت: اخلاص آنست که کرام الکاتبین نتواند نوشت و شیطان آن را تباه نتواند کرد و آدمی بروی مطلع نتواند شد. (تذکرة الاولیاء ج ۲ ص ۹۵). — ابو حفص نیشابوری را پرسیدند: عاقل کیست؟ گفت آن که از نفس خویش اخلاص طلبد. (طبقات الصوفیه سلمی ص ۱۲۱). — ابو عبد الرحمن سلمی گوید: از ابراهیم شیبان قرمیسینی شنیدم، که هر که از اخلاص سخن گوید و خود به مطالبه نفس از این بابت پرداخته باشد، خداوند تعالی پرده او را پیش برادران و اقران بدرد. (طبقات الصوفیه سلمی ص ۴۵۵) این بود شمه‌ای از اقوال مشایخ صوفیان در باره اخلاص. حال بیان اتم و اکمل را از زبان سرور عارفان و مقتدای کاملان جهان علی بن ابی طالب بشنوید که فرمود «و کمال توحیدُه الإخلاصُ لَهُ وَ کمال الإخلاصُ لَهُ نَفَى الصِّفَاتِ عَنْهُ» (نهج البلاغه ص ۴) کمال توحید و شناسایی خدای تعالی اخلاص بدوست و نهایت اخلاص به او نفی هر گونه صفتی است از وی» (جهت مزید بر کیفیت این کلام معجز اثر ربك: جامع الاسرار ص ۷۲ و ۱۳۹ تا ۱۴۳ و ۶۳۸ به بعد نقد النقود و شرح ابن ابی الحدید ج ۱ ص ۷۴ تا ۷۸ و شرح خویی ص ۳۱۷ تا ۳۳۲).

حاصل کلام آن که: این اصطلاح هم از قرآن مجید گرفته شده و اغلب نویسندگان این قوم در شرح و تفسیر این کلمه از آن کتاب آسمانی شروع و به آیاتی استناد نموده‌اند که در نقل اقوال آنان مشاهده شد. و خلاصه غرضشان از اخلاص رهایی بنده است در عبادات و طاعات از هر گونه امری که در آن شایبه ریا و نفاق و یا خودخواهی و خودبینی رود. سالک باید، در عمل و طاعت حق، از هر چه ظاهر و باطن او را مشغول دارد و یا در او خلجان و وسوسه ایجاد کند ترك کند و جز به تقرب خدای تعالی چیزی دیگری را در نظر نگیرد. ترك ما سوی الله گوید و مدح و ذم خلق در نظرش یکسان شود. عمل به ارادت کند و در طاعات مجرد شود. از هر چه تصور غیریت در آن رود اعراض نماید و از جمع ماسوی چشم پوشد. امید از همه کس و همه چیز ببرد و هر عملی را برای تقرب به حق کند. مثلاً برای دیدن شهرها و تفرج و تفریح و یا ملاقات علما و صاحبان به حج نرود. و یا برای خودنمایی نماز شب به جا نیاورد، و برای بدست آوردن حطام دنیایی و رسیدن به جاه و مقام علم نیاموزد. و یا برای رهایی از اصرار و ابرام سایلان صدقه ندهد، و امر به معروف و نهی از منکر را از جنبه فضل فروشی و خودنمایی انجام ندهد.

خلاصه هر گونه ملاحظه‌ای را به طاق نسیان سپرد و در اجرای اوامر حق از هر چه صفای باطن او را مشوب و مکدر دارد و یا بوی نفاق و ریا از آن استشمام شود اعراض نماید. آن را به چهار نوع تقسیم کرده‌اند که عبارت است از: ۱- اخلاص در اقوال، ۲- اخلاص در افعال، ۳- اخلاص در اعمال شرعی ۴- اخلاص در احوال و واردات قلبی. در نظر آنان، اخلاص، صدق نیت است و اجابت اوامر حق و فنای سالک از فعل خود و چشم پوشی وی از هر گونه اجر و مزدی در هر دوسرای دنیا و آخرت. و آن ثمره یقین است و تصفیه عمل از هر گونه شایبه و کدورت. اخلاص را از درجات اوساط شمرده‌اند که مبتدیان را بدان راه نیست و منتهیان آن را پس پشت نهاده‌اند. سَرّی است میان بنده و خدای خود که سخت پوشیده است نه ملک

و فرشته را در آن دستی است و نه شیطان را از آن خبری تا فساد کند و نه آدمیان را بر آن اطلاعی تا به شایبه ریا و نفاقش بیالایند.

در شرح این کلمه، صوفیان از قرآن مجید و احادیث مصطفی صلی الله علیه و آله و سلم و اخبار صحابه و تابعین و نقل اسرائیلیات بسیار استفاده کرده اند. و مشایخ آنان را درباره آن سخن بسیار است که نقل آن همه از حوصله این کتاب خارج است. جهت مزید اطلاع می توان رجوع کرد به کتاب الرعایه ص ۱۵۹ و ۱۱۸ و قوت القلوب ج ۲ ص ۱۵۸ تا ۱۶۴ و حیاة القلوب حاشیه قوت القلوب ج ۲ ص ۲۱۲ تا ۲۱۴ و عوارف المعارف ص ۷۲ تا ۷۵ و شرح تعرف ج ۳ ص ۱۳۴ تا ۱۳۷ و اللمع ص ۴۲۱ و کیمیای سعادت ص ۷۵۵ تا ۷۵۹ و احیاء العلوم الدین ج ۴ ص ۳۲۳ تا ۳۳۲ و فتوحات المکیه ص ۲۲۵ تا ۲۲۲ و رساله قشیریّه ص ۹۵ به بعد و ترجمه رساله قشیریّه ص ۳۲۲ تا ۳۲۷ و کشف الاسرار ج ۱ ص ۳۲۷ تا ۳۳۵ و سوره الزمر ذیل تفسیر آیه ۳ و انس الثابثین ص ۸۱ تا ۹۱ و صوفی نامه عبادی ص ۹۸ تا ۱۵۲ و نامه های عین القضاء، نامه چهارم ص ۲۵ به بعد و نیز رساله نیت. صدق در این کتاب. اما در مشنوی: چندین جا به معنای اخلاص بر می خوریم که در ضمن قصص و حکایات و تمثیل ها آورده است که اخلاص فقط قیام به انجام عمل نیست چه آن عمل و انجامش ممکن است بدون شایبه شك و ریب و ریا و نفاق نباشد. چه بسا اعمال و عباداتی که مردمان برای نیل به درجات آخرت یا جهت مقاصد و نیاتی انجام دهند. و این گونه اعمال و عبادات از آن جا که برای اجر و مزدی انجام می پذیرد مسلماً نمی تواند با اخلاص و خلوص نیت توأم گردد، چه عمل و عبادتی از روی اخلاص است که حقاً باید بی شایبه روی و ریا باشد، و صرفاً محض رضای حق تعالی انجام پذیرد، و در آن شایبه حب دنیا و آخرت نباشد. چنان که امیر المؤمنین علی علیه السلام هنگام جنگ با خصم خود انجام داد که به محض خدوانداختن خصم بر روی مبارکش شمشیر را رها کرد و خصم را یله نمود.

| | |
|----------------------------|----------------------------|
| از علی آموز اخلاص عمل | شیر حق را دان مطهر از دغل |
| در غزا بر پهلوانی دست یافت | زود شمشیری بر آورد و شتافت |

آن خدو انداخت بر روی علی
او خدو زد بر رخی که روی ماه
در زمان انداخت شمشیر آن علی
گشت حیران آن مبارز زین عمل
گفت بر من تیغ تیز افراشتی
(نی، ج ۱ ص ۲۲۹ س ۳۷۲۱)

افتخار هر نبی و هر ولی
سجده آرد پیش او در سجده گاه
کرد او اندر غزاش کاهلی
وز نمودن عفو و رحمت بی محل
از چه افگندی مرا بگذاشتی
(علا، ج ۱ ص ۹۶ س ۲۷)

مولای متقیان و سرور کاملان در جواب آن خصم حیران از قتل
رسته فرمود:

گفت من تیغ از پی حق می زنم
شیر حقم نیستم شیر هوا
مارمیت از رمیتم در حراب
رخت خود را من زره برداشتم
سایه ام من کدخدایم آفتاب
(نی، ج ۱ ص ۲۳۳ س ۳۷۸۸)

بنده حقم نه مأمور تنم
فعل من بر دین من باشد گوا
من چو تیغم و آن زننده آفتاب
غیر حق را من عدم انگاشتم
حاجبم من نیستم او را حجاب
(علا، ج ۱ ص ۹۸ س ۱۳)

سپس درباره علت انداختن شمشیر ورها کردن او فرمود:

چون خدو انداختی بر روی من
نیم بهر حق شد و نیم می هوی
تو نگاریده کف مولیستی
نقش حق را هم به امر حق شکن
(نی، ج ۱ ص ۲۴۴ س ۳۹۷۶)

نفس جنبید و تبه شد خوی من
شرکت اندر کار حق نبود روا
آن حقی کرده من نیستی
بر زجابه دوست سنگ دوست زن
(علا، ج ۱ ص ۱۵۳ س ۲)

جهاد از واجبات شرعی است، وقتی که با خلوص نیت انجام نپذیرد
عملی است بی فایده و طاعتی است خالی از صفا و مشوب به ریا. هم چنین است
اعمال و طاعات دیگر. بنابراین سالک باید در مقام اخلاص چنان باشد که
اعمال و طاعت خود را حتی از خودش نیز پنهان دارد، تا چه رسد از دیده
دیگران. تا عملش به اخلاص باشد و شایبه و ریا در آن نرود.

چه عجب که سر زبد پنهان کنی این عجب که سر زخود پنهان کنی

کار پنهان کن تو از چشمان خود تا بود کارت سلیم از چشم بد
(نی، ج ۲ ص ۳۲۸ س ۱۵۵۵) (علا، ج ۲ ص ۱۳۷ س ۱۴)

در جای دیگر مثنوی آمده است که ریای شیخ و پیر راه‌دان از اخلاص دیگران بهتر و پسندیده‌تر است. چه مرد کامل به علت کمال باطنی که پیدا کرده است اگر ریایی هم به ظاهر کند از بصیرت و کاردانی او است نه نفاق و دو روئیش. در ریای او حکمتی است که در اخلاص دیگران نیست. چه بسا که شیخ مجبور شود مثلاً برای حفظ جان عده‌ای یا جلوگیری از فساد و تفرقه و پراکندگی جمعیتی ظاهر آریایی کند تا بدان وسیله جان خلقی را نجات دهد و یا از فساد بزرگ جلوگیری نماید بنابراین ریای او باعث نجات و دفع فساد و یا جمع خواطر می‌گردد. به خلاف اخلاص اهل حسد که علت تفرقه و از هم پاشیدگی و دوئیّت و فساد و تباهی می‌شود.

گر می غاربتی ندهد اثر گرمی خاصیتی دارد هنر
سر که را گر گرم کردی ز آتش آن چون خوری سردی فزاید بی گمان
زانکه آن گرمی او دهلیز است طبع اصلش سردیست و تیز است
پس ریای شیخ به ز اخلاص ما کز بصیرت باشد آن وین از عمی
از حدیث شیخ جمعیت رسد تفرقه آرد دم اهل حسد
(نی، ج ۲ ص ۴۵۵ س ۳۶۹۴) (علا، ج ۲ ص ۱۸۸ س ۵)

اخلاص پاک داشتن نیت و قصد و عمل و طاعات است از هر گونه ملاحظه‌ای که شبهه غیریت در آن رود و باید محضاً لله باشد، و صرف نظر کردن از تمام حظوظ و لذات دنیاوی و اخروی است. رسیدن به آن در طریقت بسیار مشکل است خاصه اخلاص در نیات و خواطر قلبی که سالک را کمتر دست می‌دهد و مولانا از آن تعبیر به اخلاص جان کرده است، چه سالک تا در سلوک است همیشه گرفتار نفس و مکر و فریب آن است، و چه بسا که سالک خود را مخلص پندارد ولی در حقیقت به اخلاص دست نیافته باشد که سهل است بلکه نفس آماره، حظوظ و شهوات جسمانی را به صورت اخلاص به او جلوه دهد و سال‌ها ممکن است در این اشتباه بماند. بنابراین اخلاص کامل وقتی به دست می‌آید که ریشه و اساس همه آرزوها و هوی

وهوس‌ها از بیخ و بنیاد کنده شود و این کاری است دشوار. به همین جهت همیشه صحابه رسول اکرم صلی الله علیه و آله وسلم راه فریب و مکاری و راهزنی و اضلال نفس را از او سؤال می کردند و حضرتش آن‌ها را از این دیو مردم ربای نفس و مکارید آن خبر می داد و راه چیره شدن بر آن را به آن‌ها می آموخت.

بهر این بعض صحابه از رسول
کو چه آمیزد ز اغراض نهان
فضل طاعت را بجستندی ازو
(نی، ج ۱ ص ۲۴ س ۳۶۶)
ملتمس بودند مگر نفس غول
در عبادت‌ها و در اخلاص جان
عیب ظاهر را نجستندی که کو
(علا، ج ۱ ص ۱۵ س ۱۱)

هزاران دام و دانه در راه مرغ دل سالک نهاده شده است که هر آنی
اورا فریب می دهد و به نحوی گرفتارش می نماید. او خود را نجات یافته
می داند و حال آن که در غرقاب هلاکت غرق است و مانند آن گندم فروش
که هر روز به علت دستبرد موشان موجودی انبار خود را کمتر و کمتر
می دید، او نیز به علت نداشتن «اخلاص جان» و دستبرد دائمی غول نفس،
صفای باطن و واردات قلبی را در خود کمتر و کمتر حس می نماید.

صد هزاران دام و دانه است ای خدا
دببدم ما بسته دام نویم
می رهانی هر دمی ما را و باز
ما درین انبار گندم می کنیم
می نیندیشیم آخر ما بهوش
موش تا انبار ما حفیره ز دست
اول ای جان دفع شر موش کن
گر نه موش دزد در انبار ماست
(نی، ج ۱ ص ۲۴ س ۳۷۴)
ما چو مرغیان اسیر بی نوا
گر چه هریک باز و سیمرغی شویم
سوی دامی می رویم ای بی نیاز
گندم جمع آمده گم می کنیم
کین خلل در گندمست از مکر موش
وز فنش انبار ما ویران شدست
وانگهان در جمع گندم کوش کن
گندم اعمال چل ساله کجاست
(علا، ج ۱ ص ۱۵ س ۱۵)

اخلاق

به فتح اول در لغت به معنای خوی‌ها و خصلت‌ها است. (کشف اللغات)

امام محمد غزالی گوید: بدان که حقیقت خوی نیکو، تا آن چیست؟ و کدام است؟ سخن بسیار گفته‌اند، و هر یکی را آنچه در پیش آمده است بگفته است، و تمامی آن نگفته است. چنان که یکی می‌گوید: روی گشاده داشتن، و یکی می‌گوید مکافات ناکردن، و یکی می‌گوید رنج مردمان کشیدن و امثال این. و این همه بعضی از شاخه‌های وی است نه حقیقت وی، و ما حقیقت وی و حدّ تمامی وی پیدا کنیم. بدان که آدمی را از دو چیز آفریده‌اند: یکی کالبد، و یکی روح، و هر یکی از این دو را زشتی و نیکویی است. یکی را حسن خلق گویند، و یکی را حسن خلق. حسن خلق صورت ظاهر است و حسن خلق صورت باطن. صورت باطن نیکو نباشد تا آن که چهار قوّت نیکو اندر وی نبود: قوّت علم، و قوّت خشم، و قوّت شهوت، و قوّت عدل. اما قوّت علم بدان زیر کی می‌خواهیم و نیکویی وی بدان باشد که به آسانی راست از دروغ بازدارند در گفتارها، و نیکو از زشت بازدارند در کردارها، و حق از باطل بازدارند اندر اعتقادهای و نیکویی قوّت غضب بدان بود که اندر فرمان شرع بود. و نیکویی قوّت شهوت هم بدین بود که سرکش نبود و به دستور شرع و عقل بود. و نیکویی عدل آن باشد که غضب و شهوت را ضبط همی‌کند اندر تحت اشارت دین و عقل.

(کیمیای سعادت ص ۴۲۸ به بعد)

نجم الدین کبری گوید: منزل سوم از منازل قرب، اخلاق نیکو است، و بر سالک است که از خوی بد و اخلاق مذموم دوری جوید و به اخلاق حمیده و خوی‌های نیکو پیوندد. خلق نیکو وسیله قرب و نزدیکی به معبود است، همانطور که خلق مذموم علت دوری از او است. پس بر هر طالب صادقی واجب است که از ظلمات کبر به نور تواضع پیوندد، و از رذیله حسد به فضیلت شفقت منتقل شود، از درکات بخل به درجات جود، و از تاریکی‌های ناسپاسی به نور شکر، و از تاریکی ریا و سمعه به روشنائی اخلاص، و از

ظلمات حب دنیا به نور حب پروردگار زمین و آسمان‌ها پیوندند. و از ظلمات ارض به نور خشیت و خوف، و از تاریکی‌های یأس و حرمان به نور رجا و حسن الظن، و از ظلمات غضب به روشنائی کظم غیظ، و از تاریکی‌های جزع و اضطراب در هنگام نزول بلا به نور صبر و رضای به قضای حق، و از ظلمات غفلت به نور یقظه و بیداری و ذکر، و از تاریکی تحیر و قهر به نور خود شکنی و افتقار، و از ظلمات اعتماد بر اسباب دنیوی به روشنائی توکل بر رب الارباب، و از تاریکی متابعت هوی و شهوات به نور موافقت رفیع‌الدرجات پیوندند. و این سفر از مهمترین سفرهای طالب است و از فرایض طالب حضرت جبار و مرید سعادت کبری است. (آداب السلوک)

لفظ خلق عبارت است از هیئاتی راسخ در نفس که مبدء صدور افعال خیر یا شر گردد به سهولت. و مبادی افعال خیر را از آن جمله «اخلاق حسنه» خوانند و مبادی افعال شر را «اخلاق سیئه». و منشاء اخلاق حسنه: یا طهارت طینت بود، یا حسن عادت یا عقل، یا ایمان یا توحید. اما منشاء اخلاق سیئه: یا خبت طینت و فساد جبلت بود یا سوء عادت و تعدی شر صحبت. (به اختصار از مصباح الهدایه ص ۳۴۵ به بعد).

باخزری در کتاب خود فصلی را به «اخلاق الصوفیه» تخصیص داده است و در آن جا آورده است: بزرگترین خصال صوفیان اخلاق ایشان است. عایشه را رضی الله عنها از خلق رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم پرسیدند. گفت: «كَانَ خُلُقُهُ الْقُرْآنَ» قال الله تعالى: «خُذُوا الْعَفْوَ وَامْرَءًا بِعَرْفٍ وَاعْرِضْ عَنْ الْجَاهِلِينَ». و رسول خدای صلی الله علیه و سلم فرمود که خبر دهم شما را در روز قیامت که دوست‌تر خواهد بودن نزد من و که نزدیک‌تر خواهد نشستن؟ گفتند بلی یا رسول الله. فرمود کسانی که اخلاق ایشان نیک‌تر باشد و خویشان را فروتن و مسکین دارند تا همه کس با ایشان الفت گیرند و ایشان با همه کس. و دیگر فرمود خلق بد شوم است و بدترین شما آن کس است که خلق او بدتر است.

و بعضی از اخلاق ایشان این است که شمرده می‌شود: حلم و تواضع و

نصیحت و شفقت و تحمل و موافقت و احسان و مدارات و ایثار و خدمت و الفت و بشاشت و کرم و فتوت و بذل جاه و مروت و توریه کردن (یعنی بدیهای دیگران را و نیکوئیهای خود را پوشانیدن) وجود و عفو و درگذشتن از برادر مسلمان و سخا و وفا و حیا و لطف و تازه رویی و گشاده رویی و آرام و وقار و دعا و ثنای دیگران را و حسن ظن در حق خلق و تسخیر نفس خود و عزیز و گرامی داشتن برادران و توقیر ایشان کردن و بزرگ داشتن مشایخ و برخورد و بزرگ ترحم کردن. هرچند نیکویی و خدمت کنی دیگری را آن عمل خود را حقیر و خرد بینی اگرچه بسیار باشد. اخلاق صوفیه این است که بیان کردیم، نی آنکه نادانان و متشبهان به این قوم گویند و کنند.

شیخ ابویزید بسطامی، روزی یاران را می گفت که: برخیزید تا برویم که شیخی می گویند که آمده است و خود را به زهد مشهور کرده تا وی را بینیم. جمع رفتند. آن شیخ در بیرون خانه ایستاده بود آنگاه آب دهان انداخت به جانب مسجد. شیخ ابویزید از دور آن بدید. اصحاب را گفت: «از هم اینجا باز گردید که شخصی که برادری او را امانت نبود بر مقام اولیا چگونه امین باشد؟» باز گشتند و بروی سلام نکردند. و سخن شیخ ابویزید است: «ما وصل من وصل الا بحفظ الحرمه و ما وقع من وقع الا بترك الحرمه».

کلی سخن آن است که مرید را لابد است که هرچه مکارم اخلاق است به جای آورد و از کل اخلاق مذمومه دور باشد. و بدان که اخلاق نیکو به انواع و اصناف است. چنان که خلق نیز اصناف و اجناس است. باید که با هر جنسی و صنفی از خلق خلقی به جای می آری که موافق و مناسب حالت و عادت ایشان باشد. مگر خلقی باشد که در آن مخالفت خدای و رسول شود که نباید کردن. (به اختصار از اویراد الاحباب ص ۴۸ تا ۵۵) شمس الدین آملی گوید که صوفی باید تخلق به اخلاق الهی کند و برایش ده خلق شمرده است از این قرار: ۱- صدق، ۲- بذل، ۳- قناعت، ۴- تواضع، ۵- حلم، ۶- عفو، ۷- احسان، ۸- بشره و تازه رویی، ۹-

فکاهت، ۱۵- تألف والفت با مردم که ذیل هریک از این کلمات شرح آن خواهد آمد انشاءالله. مثلاً هشتمین اخلاق صوفی را بشره و تازه رویی شمرده است و درباره آن آورده است «خلق هشتم بشره و تازه رویی، قال النبی صلی الله علیه و آله وسلم: «كُلُّ مَعْرُوفٍ صَدَقَهُ وَانْ مِنْ الْمَعْرُوفِ اَنْ تَلْقَى اَخَاكَ بِوَجْهِ طَلْقٍ وَانْ تَفَرِّغَ مِنْ دَلُوكَ فِي اِنَاءِ اَخَاكَ». و سالک را چون به سبب دوام اکتحال بصیرت او به مطالعه جمال ازلی و ملاحظه کمال لم یزلی همواره امداد فیض قدس بدل و جانش رسد هر آینه اثر آن در سیمای او ظاهر بود، پیوسته بشاش و تازه رو باشد. (نفایس الفنون ج ۲ ص ۱۵)

ابوالحسین نوری گفت: تصوف نه رسوم است و نه علوم، لیکن اخلاقی است. یعنی اگر رسم بودی به مجاهده به دست آمدی و اگر علم بودی به تعلیم حاصل شدی. بلکه اخلاقی است که تخلقوا باخلاق الله. و به خلق خدای بیرون آمدن نه به رسوم دست دهد و نه به علوم. و گفت: تصوف آزادی است و جوانمردی و ترک تکلف و سخاوت.

(تذکرة الاولیاء ج ۲ ص ۵۴)

مختصر آن که: اساس تصوف همانطور که ابوالحسین نوری گفت همین اخلاق است. و مشایخ آنان در خائفاها و رباطات خویش نوصوفیان را باین اخلاق و حقیقت آن آشنا می کردند. و به مرور زمان یکایک موارد اخلاقی را که شمس الدین آملی ده و دیگران بیشتر یا کمتر شمرده اند، نسبت به استعداد سالکان در طی مقامات شریعت و طریقت، عملاً و نظراً به آنها می آموختند. و به همین جهت مشایخ این قوم را درباره هریک از مواد اخلاق و کیفیت آن سخنان بسیار است که نقل آن همه از حوصله این کتاب خارج است. جهت مزید اطلاع ر. ک: بحر الفوائد ص ۷۷ تا ۸۹ و کیمیای سعادت ص ۴۲۷ تا ۴۴۳ و نامه های عین القضاة ج ۲ ص ۳۱۹ تا ۳۳۲ و اوراد الاحباب ص ۴۸ تا ۵۱ و نفایس الفنون ج ۲ ص ۱۲، به بعد و نص النصوص صفحه ۳۷۵ تا ۳۸۱ و لب لباب ص ۲۷۱ و ذیل کلمه خلق در این کتاب.

اما در مثنوی: شش دفتر آن در حقیقت شرح همین اخلاق صوفیان و راه عملی رسیدن به آنست، اخلاقی که بنیاد تصوف بر آن گذاشته شده است.

موارد این موضوع، ضمن قصص و حکایات و تمثیلات این کتاب عدیم‌النظیر با نحوه خاص بیان مولانا و چاشنی تصوف و عرفان که در مذاق اهل طریقت سخت مؤثر است آمیخته و در دسترس طالبان این گونه معانی گذاشته شده است. به‌طور خلاصه مولانا پیروی از اخلاق حمیده و سنجایای پسندیده را ضرورت اجتماع بشری می‌داند و معتقد است که عدم مراعات هر يك از آن‌ها نه تنها گرفتاری برای شخص انسان به وجود می‌آورد بلکه باعث مفاسد عظیم و ابتلاآت بسیار دشواری در اجتماع می‌گردد که چاره آن بسیار سخت و دشوار است. در دفتر دوم مثنوی، ذیل عنوان «فرمودن والی آن مرد را که آن خاربن را که نشانده‌ای بر سر راه، بر کن». آورده است که مردی آراسته ظاهر، خاربنی در شاهراه عام نشاند هر چند مردم او را به کندن آن که خارهایش بردست و پای عابرین و رهگذران می‌خلید توصیه کردند گوش فرا نداد تا آن که حاکم شهر را بر آن داشتند تا قلع این فساد را از او بخواهد.

در میان ره نشاند او خاربن
بس بگفتندش بکن آن را نکند
پای خلق از زخم آن پر خون شدی
پای درویشان بختی زار زار
گفت آری بر کنم روزیش من
شد درخت خار او محکم نهاد
پیش آ در کار ما واپس مغر
گفت عجل لا تماطل دینا
که بهر روزی که می‌آید زمان
وین کنند پیر و مضطر می‌شود
خار کن هر روز زار و خشکتر
زود باش و روزگار خود مبر
(علا، ج ۲ ص ۱۳۱ س ۲۵)

همچو آن مرد درشت خوش سخن
رهگذر پانش ملامت گر شدند
هر دمی آن خار افزون‌تر شدی
جامه‌های خلق بدریدی ز خسار
چون بجد حاکم بدو گفت این بکن
مدتی فردا و فردا وعده داد
گفت روزی حاکمش ای وعده کر
گفت الا یم یا عم بیننا
تو که می‌گویی که فردا این بدان
آن درخت بد جوان‌تر می‌شود
خاربن هر روز و هر دم سبز و تر
او جوان‌تر می‌شود تو پیرتر
(نی، دفتر ۲ ص ۳۱۳ س ۱۲۲۷)

خصال بد و اخلاق ناپسند چون آن درخت پُر خار است که ظاهراً

سرسبزی و خضارت آن صاحبش را مشغول می‌دارد ولی خارهای تیز آن بر دل و جان خودش و دیگران می‌خلد و علت فسادها و جراحات‌های بسیار می‌گردد و همگان را گرفتار می‌کند. هرچه در کندن آن تعلل کنند، درخت تنومندتر و فساد آن فراوان‌تر می‌شود و قوت بر کندن آن هم برکننده کاهش می‌یابد. ریشه کن کردن این درخت ظاهر فریب یا باید هرچه زودتر با همت و کوشش و کوشش وجد و جهد خود آدمی صورت گیرد و با تبر ریاضت و توکل مردانه و علی‌وار بیخ و بنیاد آن برانداخته شود، و یا باید به انسانی حقیقی و کاملی علی‌صفت و جوانمردی چون کننده در خیبر پناهِید تا با اشارت و دلالت مشفقانه او این خاربن از سر راه نشانده و خلق روزگار برداشته شود.

| | |
|------------------------------|-----------------------------|
| خاربن دان هر یکی خوی بدت | بارها در پای خار آخر زدت |
| بارها از خوی خود خسته شدی | حسن نداری سخت بی‌حسن آمدی |
| گر ز خسته گشتن دیگر کسان | که ز خلق زشت توهست آن‌رسان |
| غافل باری ز زخم خود نه‌ای | تو عذاب خویش و هر بیگانه‌ای |
| یا تبر برگیر و مردانه بزن | تو علی‌وار این در خیبر بکن |
| یا به گلبن وصل کن این خار را | وصل کن با نثار نور یار را |
| تا که نور او کشد نثار ترا | وصل او گلشن کند خار ترا |
| (نی، ج ۲ ص ۳۱۴ س ۱۲۴۵) | (علا، ج ۲ ص ۱۳۱ س ۲۴) |

مفاسد اخلاقی درست مانند همان درخت خار است که هرچه تنومندتر گردد کندن آن دشوارتر می‌شود. بدیهی است، نهال نورا زودتر و آسان‌تر می‌توان ریشه کن کرد تا درخت تنومند بالیده سخت قوی شده را. سالک هم تا جوان است و نیروی طبیعی او در رشد و کمال، بهتر و آسان‌تر می‌تواند بر نفس و عوامل آن که همین خوی‌های بد و خصال ناپسند و اخلاق نامحمود باشد چیره شود. و هرچه پیرتر و کهن‌سال‌تر شود به علت ضعف طبیعی و عادت مستمر با اشکال و صعوبت بیشتری جهت دفع مضرات حاصله از آن همه رذائل روبرو خواهد شد.

ای خنك آن را که او ایام پیش مغتنم داند گزارد وام خوبش

صحت و زور دل و قوت بود
می‌رساند بی دریغی بار و بر
سبز میگردد زمین تن بدان
معتدل ارکان و بی تخلیط و بند
گردنت بنده بحیل من مد
هرگز از شوره نبات خوش‌نرست
اوز خویش و دیگرانی نامنتفع
چشم را نم آمده تاری شده
رفته نطق و طعم و دندانها ز کار
کارگه ویران عمل رفته ز ساز
قوت برکندن آن کم شده
(علا، ج ۲ ص ۱۳۱ س ۱۵)

اندر آن ایام کش قدرت بود
وان جوانی همچو باغ سبز و تر
چشمه‌های قوت و شهوت روان
خانه معمور و سقفش بس بلند
پیش از آن که ایام پیری دررسد
خاک شوره گردد و ریزان و ست
آب زور و آب شهوت منقطع
ابروان چون پالدم زیسر آمده
از تشنج رو چو پشت سوسمار
روز بیگه-لاشه لنگ و ره دراز
پیخ‌های خوی بد محکم شده
(نی، ج ۲ ص ۳۱۲ س ۱۲۱۵)

اخوان البصيره

به کسر اول برادران ینش و بصیرت‌اند که شیخ اشراق در توصیف
آنان آورده است که: اخوان بصیرت و روشندان راه حقیقت کسانی‌اند
که همواره به تسبیح و تقدیس مشغولند، معتکفین و فروتنان و خاشعان
بارگاهند. و آفریدگار جهان را که ناظم و پیوند دهنده هستی است، و
برپادارنده جانهاست پیوسته به یاد آورند و نامش را بر زبان رانند. از ابناء
ظلمات و دنیای تاریک دوری جویند، و درهیا کل قربات الهی اقامت
گیرینند. با صاحبان حجرات عزت راز و نیاز کنند و پیوسته رهایی خود
از این کالبد جسمانی التماس نمایند، و همیشه بخواهند تا از این خانه ویرانه
خلاص شوند و از مظاهر منبع و جایگاه عزت نور گیرند.
آنان کسانی‌اند که به فرشتگان صافی دل، و صفایا فتگان بارگاہ‌ازلی،
و نزدیک‌ترین محرمان حرم کبریایی اقتدا کرده‌اند. و همیشه آن خدایی را
تسبیح کنند که آفتاب عالمتاب را وسیله افاضت جود و اشاعت وجود کرده

است و آفتاب و مهتاب را نمونه و خلیفه خود کرده است و جواری فیض بخش نورافشان را در کنف قربت خود قرار داده است، تا در جوار قربت او منعم به نعمت بی نهایت او باشند و جهانیان را با شراقات وجودی خود نعمت بخشند و ستارگان از تابش نور الهی بهره گیرند و به جهان و جهانیان نازل و فرودین رسانند.

(مجموعه دوم مصنفات شیخ اشراق ص ۲۴۵ و ترجمه آن ص ۳۹۵)

اخوان التجرید

به کسر اول و فتح تاء، شهاب الدین سهروردی آورده است: اخوان تجرید را مقامی خاص است که در آن مقام قادرند بر ایجاد هر گونه صوری که اراده کنند. و آن را «مقام کن» گویند. کسی که به این مقام رسیده عالم دیگری غیر عالم برزخ یقین حاصل کند که در آن مثل معلقه و ملائک مدبره اند که طلسمات را از آن جا گیرد و به مثل قائمه سخن گوید و بدان استظهار نماید. صاحب این مقام اصوات عجیب و شگفت آوری شنود که قادر به حکایت از آنها نیست اصواتی که در حال تجرّد آدمی آن را نتواند شنید چه این صوت از عالم مثال معلق است. بر اخوان تجرید انسواری اشراق می شود که گاهی دوام دارد و گاهی سخت زود گذر است، گاهی چون برق هایل و شدید القهر است و زمانی شباهتی به برق ندارد ولی سخت بهجت افزا است، لحظه ای با صوتی شبیه صوت رعد و برق همراه است و گاهی با آوایی شبیه صدای طبل و شیپور و مانند آن. تمام این اشراقات از نور مدبری است که به هیکل و روح انسانی منعکس می گردد. و چون سالک به این درجه رسد به نهایت احوال و مقامات متوسطین رسیده است و در این صورت است که می تواند بر آب رود و با بدن جسمانی به آسمان صعود کند و کراماتی نظایر آن از او به ظهور پیوندد. (به اختصار از مجموعه دوم مصنفات شیخ اشراق ص ۲۴۲ تا ۲۵۴).

در دفتر پنجم مثنوی ذیل عنوان «در بیان آن که دعای عارف واصل

و درخواست او از حق همچو درخواست حق است از خویشتن که کُنْتُ لَهُ سَمْعاً وَ بَصَراً وَ لِسَاناً وَ يَدَاً. شاید اشاره به همین مقام است که سهروردی آن را «مقام کن» نامیده است.

| | |
|--|--|
| <p>فانی است و گفت او گفت خداست پس دعای خویش را چون رد کند (علا، ج ۵ ص ۴۹۵ س ۲۵)</p> <p>جز بدان سلطان با افضال و جود چون بنالد چرخ یارب خوان شود کو بغیر کیمیا نارد شکست ای برادر رو بر آذر بی درنگ ای ز مکرش مکر مکاران خجل بر گشایی يك کمینسی بسوالعجب تا ابد اندر عروج و ارتقا (علا، ج ۵ ص ۴۴۱ س ۱۴)</p> | <p>کان دعای شیخ نه چون هر دعاست چون خدا از خود سؤال و کد کند (نی، ج ۵ ص ۲۴۳ س ۲۲۴۳)</p> <p>من غلام آنکه نفروشد وجود چون بگرید آسمان گریان شود من غلام آن مس همت پرست گر رهایی بایدت زین چاه تنگ مکر حق را بین و مکر خود بهل چونکه فکرت شد فنای مکر رب که کمینه آن کمین باشد بقا (نی، ج ۵ ص ۳۳ س ۴۹۵)</p> |
|--|--|

اخوان الصفا

به کسر اول، یاران و برادران روشن، یعنی جماعتی که از مقتضیات کدورت بشری رسته باشند و به اوصاف کمالات روحانی آراسته (کشاف ص ۱۵۵). - سید حیدر آملی در ذیل کلمه «اخوان» آورده است: بدان که جمیع اوضاع الهی و قوانین نبوی مبنی بر رعایت زمان و مکان و اخوان اند (جامع الاسرار ص ۲۸۳). اخوان از آن جهت که اخوانند در حکم واحداند، اما بعضی را بر بعضی شرف و منزلتی است که دیگری در آن شرکت ندارد، مانند انبیا و رسل و اولیاء کامل به نسبت نوع انسان، و مانند انبیا و رسل و اولیاء الله به نسبت بعضی بر بعضی، و مانند جبرئیل و میکائیل و اسرافیل و عزرائیل به نسبت نوع فرشته بودن آنها (همان کتاب ص ۲۸۴). لذا این طایفه را «اخوان الصفا» بدان جهت گویند که در مقام جلای روح

وصفای باطن در حکم واحدند، هر چند که در این صفا وزدودگی ذات مراتب باشند که «لانفرق بین احد منهم^۱ - ولانفرق بین احد من رسله^۲» (ص ۲۸۴).

حاصل کلام آن که: در تاریخ اسلام این نام به گروهی از علماء بی نام و نشان اطلاق می شود که در اواخر قرن سوم و اوائل قرن چهارم هجری می زیستند، و به زبان عربی پنجاه و یک رساله در انواع علوم متداول زمان از خود به یادگار گذاشته اند که مجموع آن رسالات را «رسائل اخوان الصفا» نامند. از آن جا که نام نویسندگان این رسالات افشاء نشده و مکتوم مانده است، دانشمندان در انتساب این رسایل که حقاً اثر عظیمی است از همان اوقات مختلف الرأی شدند. بعضی آن را به افادات ائمه شیعه اثنی عشریه نسبت دادند بدون ذکر نام امام، و برخی آن ها را از تصانیف متکلمین معتزله دانستند، و جمعی به علمای فرقه اسماعیلیه منسوبش کردند، و زمره ای به دانشمندان عارف و صوفی مشرب منتسب نمودند. نویسندگان این رسالات هر که بوده اند مسلماً در جمیع علوم مرسوم زمان دستی به سزا داشته اند و به طور مختصر و اشاره مانند باید گفت که در این رسالات مطالبی انشاء شده است که به آراء شیعیان و متصوفه بسیار نزدیک است، و شاید همین قرابت معانی باعث این گونه انتسابات شده باشد. بحث در کیفیت این رسالات و موضوعات علمی مندرجه در آن، و این که این جمع چه کسانی بوده اند، از حوصله این کتاب خارج است. جهت مزید اطلاع رسل: مقدمه رسائل اخوان الصفا به قلم دانشمند شهید مصری علامه طه حسین و احمد زکی پاشا از ص ۱ تا ۵۳ و حجة الحق ابو علی سینا تألیف نگارنده چاپ سوم ص ۳۲۴ تا ۳۵۱ و لغت نامه دهخدا ذیل کلمه اخوان الصفا.

در مثنوی هم به دسته ای از مشایخ و اولیای صوفیان اطلاق شده است که از جهل و نقص بشریت رسته اند و به یقین و کمال انسانی رسیده باشند.

۱- سوره بقره آیه ۱۳۶ و آل عمران آیه ۸۵

۲- سوره بقره آیه ۲۸۵

ظن نیکو بر بر اخوان صفا گرچه آید ظاهر از ایشان جفا
(نی، ج ۵ ص ۱۶۹ س ۲۶۴۳) (علا، ج ۵ ص ۵۵۳ س ۱۷)

اخوت

به ضم اول و دوم و فتح و تشدید واو، به معنای برادری است و صاحب مجمع البیان گوید اخوت به کسر اول و سکون ثانی برادرانی که از یک پدر و مادر نباشند و اخوان برادران یک پدر و مادر است. (آندراج). ابوطالب مکی صاحب کتاب قوت القلوب که از مشایخ صوفیان سلف است در این باره آورده است که رسول صلی الله علیه و آله وسلم بین یاران خود برادری ایجاد فرمود و در این برادری و موآخاة صفات خاص و مشترک آنان را در نظر گرفت. ابوبکر را با عمر برادر کرد و عثمان را با عبدالرحمان عوف که از لحاظ اخلاق نظیر هم بودند و سلمان و ابی دراء را برادر هم خواند چون در زهد و علم مشابهت داشتند و عمار و سعد را که با هم مشابه بودند برادر یکدیگر نمودند و علی علیه السلام را به برادری خود برگزید که خلقاً و خلقاً شبیه او بود.

(قوت القلوب ص ۲۳۶ ج ۲)

صوفیان در این موآخاة همدا از قرآن کریم و سیره رسول اکرم صلی الله علیه و آله وسلم و کیفیت زندگی علی بن ابی طالب علیه السلام پیروی کرده اند و در آثار خود فصلی مشبع را به این مسئله اختصاص داده اند. از جمله ابوطالب مکی فصل ۴۴ از کتاب خود را که حقاً رساله ای مفصل است به اخوة و کیفیت آن اختصاص داده است و در مقدمه آن آورده «خداوند تبارک و تعالی عبادت مؤمنان را نعمتی عظیم بر آنان شمرد که باعث تألیف قلوب آنان پس از رهایی از گمراهی شرك و کفر شد، چه آنان مردمی بودند پراکنده و متفرق و از برکت ایمان برادران یکدیگر شدند. آنهارا با تقوی و پاکدامنی و اعتصام به اوامر الهی از تفرقه و تشتت نهی فرمود و به تجمع و برادری خواند و فرمود: «واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا

تفرقوا واذکروا نعمت الله علیکم اذ کنتم اعداء فآلف بین قلوبکم فاصبحتم اخوانا* وکنتم علی شفاعرة من النار فانقذکم منها». پس مؤاخاة فی الله و مصاحبت بایاران برای خاطر او و محبت به آنها در سفر و حضر طریق عاملین است و اخبار بسیار در فضیلت این اخوت آمده است و چون بنای این کتاب برای جاز نهاده ایم قصد آوردن آن همراه نداریم.

اما رأی تابعین درباره اخوت متفاوت و مختلف است بعضی از آنان گفته اند: «آشنایی ها را کم کنید تا دینتان سالم ماند و فضیحت فرداتان (قیامت) کمتر شود و سقوط حقوق بر شما تخفیف یابد». چه گویند هر چه آشنایی و شناسایی زیادت گردد حقوق بر آدمی زیادت شود و هر جا که مصاحبت به درازا کشد مراعات بیشتر مؤکد گردد. بعضی دیگر گویند: «بکوش تا ناشناسمانی و خود را به کسی که نمی شناسدت شناسا مکن». سفیان ثوری و ابراهیم ادهم و داود طایی و فضیل عیاض و سلمان خواص و یوسف بن اسباط و حذیفه مرعشی و بشر حافی بر این قولند. اما برخی دیگر به کثرت برادران و تألیف و تحبیب مؤمنان رأی داده اند و گفته اند باعث معاونت در شدائد و تعاون بر نیکی و پرهیزکاری و الفت در دین می شود. بعضی دیگر گفته اند دوستان و یاران خود را افزودن کنید چون هر مؤمنی حق شفاعت نزد خداوند متعال دارد. چه بسا که توهم از شفاعت یکی از آنان رستگار گردی. پس این گروه به اخوت و مصاحبت بایکدیگر و آمیزش و هم نشینی با خلق رأی داده اند. و کسانی چون ابن مسیب و ابی لیلی و هشام بن عروه و ابن شبرمه و شریح و شریک بن عبدالله و ابن مبارک و شافعی و احمد حنبل از این دسته اند. (قوت القلوب ج ۲ ص ۲۱۴)

سپس به نقل آیات و احادیث و اخبار فراوانی در این باره پرداخته و حکایات و امثال بسیار از نحوه زندگی و معاشرت انبیاء خاصه رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و صحابه گرامی او خاصه مولای متقیان علیه السلام و پیروان وی چون سلمان و ابی درداء و صعصعه بن صوحان و دیگران آورده، و نیز اخبار فراوانی از یهود و اسرائیلیات و اقوال علما و مشایخ و

زهاد و صحابه خاص علی علیه السلام نقل کرده است که ذکر آن همه در اینجا جایز نیست. سرانجام نتیجه گرفته است که اخوت باید لله و محض رضای حق باشد و مشوب به مسائل دنیایی نگردد چنانکه عبدالله حسن بصری که بیشتر اوقاتش صرف یاران یکدل می شد در جواب کسانی که او را از این عمل منع می کردند گفت: «مرا به آنان واگذار کنید چه آنها را بیشتر از شما دوست دارم برای این که میدانم این جمع بهمن برای رضای خدا محبت می ورزند و شما مرا برای دنیایتان می خواهید». بنابراین مواخاة مبتدع و فاسق و فقیری که توانگران را برای مالشان دوست داشته باشد اخوتی صحیح و بهجا نیست. محبت بین فقیر و غنی وقتی درست است که غنی مراعات فقیر را کند و او را بر خود مقدم دارد و بر او ایثار نماید. و اخوت عالم و جاهل و طالح و صالح وقتی بهجا است که جنبه دینی آن مراعات شود و این اخوتها فقط محض تقرب به خدا صورت گیرد نه مسائل دنیای. (جهت مزید اطلاع ر. ک: قوت القلوب ج ۲ ص ۲۱۳ تا ۲۳۷).

غزالی، در مقدمه باب اول از کتاب آداب الفت والاخوة در احیاء العلوم الدین آورده است: بدان که الفت ثمره حسن خلق است و تفرق و پراکندگی ثمره سوء خلق است پس حسن خلق باعث محبت و الفت و توافق می شود و سوء خلق حسد و بغض و تدابر بهار می آورد. و پوشیده نیست که این حسن خلق، در دین فضیلتی است و همان است که خدای تعالی پیغمبر خود را به آن مدح فرمود در جایی که می فرماید «انک لعلی خلق عظیم». و رسول صلی الله علیه و آله وسلم فرمود: بیشتر کسانی که دارای پرهیزکاری و حسن خلق اند به بهشت داخل می شوند. و اسامة بن شریک پرسید: یا رسول الله بهترین چیزی که به انسان عطا شده است چیست؟ فرمود حسن خلق. و نیز فرمود بُعِثْتُ لِأَتَمِّمَ مَحَاسِنَ الْأَخْلَاقِ. (احیاء علوم الدین ج ۲ ص ۱۳۵) و علی رضی الله عنه فرمود دوستان فراهم کنید چه آنان پشتوانه شما در دنیا و آخرت اند آیا گفتار اهل دوزخ را شنیدی که «فما لنا من شافعين»*

ولا صدیق حمیم^۱.

غزالی هم طبق مرسوم صوفیان در این باره به آیات واحادیث و اخبار و حکایات و تمثیلات بسیار از محدّثین و تابعین و مشایخ و علماء استشهاد نموده و سپس ذیل عنوان «اخوة در خدا و تشخیص آن از اخوت در دنیا» آورده است: «بدان که حب و بغض به خدا از مسائل غامض و پیچیده است و ما در این جا می‌کوشیم تا پرده از روی آن برداریم. هم‌نشینی یا به سبب همسایگی و یا اجتماع در مدارس و یا مشاغل درباری و یا در سفرها و نظایر آن به وجود می‌آید اما آن چه ما از این مصاحبت و هم‌نشینی می‌خواهیم اخوت در دین است که لامحاله یکی از اقسام همین هم‌نشینی‌ها است که مذکور شد. و صحبت عبارت است از مجالست و مخالطت و مجاورت در یکی از این امور که انسان آن را دوست می‌دارد. اما این حب و دوست داشتن امری است ذاتی و غرض از آن یا تواصل به محبوب است، و یا برای رسیدن به مقصودی است، و این مقصود یا برای رسیدن به دنیا و لذات آن است، و یا برای رسیدن به آخرت و حظوظ آن، و یا تعلق به خداوند متعال دارد و لا غیر.» بنابراین حب و دوستی داشتن از چهار قسم خارج نیست: قسم اول حب انسان است لذاته که نتیجه آن حب جمال در دنیا است و آن غیر دوستی خداوند است. قسم دوم دوست داشتن چیزی است غیر لذاته در این صورت محبوب وسیله‌ای می‌شود چون دوست داشتن طلا و نقره که غرض از آن خوردن و پوشیدن یا بهتر زندگی کردن است، بنابراین دوستی طلا و نقره برای رسیدن به محبوبیست غیر از طلا و نقره و یا دوستی جاه و مقام و مال و علم و غیره که وسیله‌ای است برای رسیدن به مقاصد خاص که آن‌ها هم از نوع محبت است. قسم سوم آن است که چیزی را دوست داشته باشی نه لذاته بلکه لغیره و آن غیر بالذات دنیاوی مشوب نشود بلکه حظوظ اخروی را در نظر گیری چون دوستی شاگرد و استاد و یا مرید و مراد که برای رسیدن به اغراض دنیایی نیست و یا طعام دادن به مساکین و یا صدقه دادن و نظایر آن به شرط آن که برای تقرب به حق انجام پذیرد این دوستی از جمله دوستی

با خدا است ولی در این نوع دوستی می‌توان دوستی دنیا و آخرت را با هم جمع کرد از این جهت است که فرمود «ربنا آتنا فی الدنيا حسنة و فی الآخرة حسنة»^۱ قسم چهارم دوست داشتن خدا است برای رسیدن به دوستی او. آن بالاترین درجات دوستی است و در این صورت ممکن است این محبت چنان قوی گردد و بردل مستولی شود که به حد استهتار رسد و هر موجودی را دوست داشته باشد چه ما سوی الله اثر قدرت او است بنابراین اگر این گونه دوستی در دل قوت گیرد ثمرش دوست داشتن هر چیزی است که قوام او به حق است.

(احیاء العلوم الدین ج ۲ به اختصار از ص ۱۳۳ تا ۱۳۷).

اما حق اخوت و صحبت بر چند قسم است: اول در مال و بذل آن در راه اخوان. دوم اعانت در قضاء حاجت اخوان قبل از تقاضای آنان. سوم سکوت و خاموشی در قبال عیوب و نقایص اخوان. چهارم پرشی از احوال ظاهری و باطنی آنان. پنجم عفو و چشم پوشی از لغزش‌ها و زلات دوستان. ششم دعای خیر به اخوان در حال حیات و مماتشان. هفتم وفا و اخلاص به یاران. هشتم ترك تكلف در قبال آنان. و برای هر يك از این درجات غزالی شرحی مفصل آورده است که می‌توان رجوع کرد به احیاء العلوم الدین ج ۲ ص ۱۴۴ تا ۱۶۱

در کیمیای سعادت نیز اخوت را رکنی از ارکان معاملات دانسته و در شرح آن آنچه را که در احیاء العلوم الدین به تفصیل آورده است مختصراً بیان نموده با این تفاوت که حقوق هشتگانه اخوان در آن جا تا ۲۱ حق بالا تر رفته است. (جهت مزید اطلاع رک: کیمیای سعادت ص ۳۵۶ تا ۳۴۱)

اخوة در حقیقت اصطلاح فقیان و جوانمردان است و پایه و اساس فتوت بر آن نهاده شده است، و به زعم آنان اولین اخی مولای متقیان بود و اساس فتوت و اخوت را او نهاد. (تحفة الاخوان ص ۱۲) و در تعریف آن آورده‌اند: «الفت مورث صداقت باشد و صداقت محبتی حقیقی است مبتنی

بر تعارف ازلی و تناسب ذاتی میان ارواح اهل صفا و آن را اخوت نیز خوانند. و اخوت معظم ابواب فتوت و قاعده و اساس این طریقت است و بدین سبب پیش قدم را اخی خوانند. و جز به موآخات اصول آن منعقد نشود و امور آن منتظم نگردد. و امام ائمه فتیان و قطب اقطاب جوانمردان، امیر مؤمنان، علی بن ابی طالب علیه السلام فرموده است: «أَعْجَزُ النَّاسِ مَنْ عَجَزَ مِنْ كِتَابِ الْإِخْوَانِ وَأَعْجَزَ مِنْهُ مَنْ ضَيَّعَ مَنْ ظَفَرَ مِنْهُمْ». و به حقیقت بهترین طرق مردم اخوانیت است. چه مصالح دین و دنیا بدان مضبوط گردد. و مناهج کلی و جزوی بدان منوط بود. و مقاصد همگان بدان به حصول پیوندد. و سعادت هر دو سرای بدان میسر شود و هر مقصد شریف و مطلب جلیل که قصد آن کند به معاونت اخوان یکدل و موافقت دوستان موافق دست دهد. و هر خطب عظیم و امر شدید که پیش آید به مظاهرت و ممانعت ایشان دفع شود. و هر صعوبتی به آسانی مبدل گردد، و هر دشواری به سهولت گراید. و الحق لذت و نعیم در عالم خوشتر از لقاء اخوان صفا و مشاهده طاعت ارباب وفا نیست. (تحفة الاخوان ص ۳۷)

حاصل کلام آن که: اخوت و صحبت یکی از ارکان مهم تصوف است

و آن را مانند سایر اصطلاحات خود از قرآن کریم مأخوذ داشته اند و در آن کتاب الهی به موارد بسیاری بر می خوریم که مؤمنان را به برادری و موآخاه ترغیب و تشویق فرموده است. و در سیره رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم به این برادری و موآخاه بسیار تأکید شده است، و احادیث بسیاری در لزوم برادری و اخوت در کتب احادیث و سیر آمده است که نقل آن همه در این جا ممکن نیست. و در شرح احوال رسول صلی الله علیه و آله و سلم می بینیم که دوبار: یکی قبل از هجرت و یکی بعد از هجرت بین صحابه خود برادری برقرار فرموده و هر دو تن آنان را با یکدیگر برادر نموده و علی بن ابی طالب علیه السلام را برادر خود خوانده است. صوفیان نیز از این جهت به این موضوع بسیار اهمیت می نهند و مسئله اخوت و برادری یکی از اساس و ارکان سلوك و صحبت آنان است.

جهت مزید اطلاع از این اصطلاح و تاریخچه آن رک: تاریخ الخلفا

ص ۱۱۴ وابن عساکر ج ۶ ص ۹۵ و ۲۵۵ و قرمانی حاشیه الکامل ابن اثیر ج ۱ ص ۲۱۶ و أسدالغابه ج ۲ ص ۲۲۱ و استیعاب ج ۲ ص ۴۶۵ و مسند احمد ج ۱ ص ۲۳۵ و تاریخ بغداد ج ۷ ص ۳۸۷ و الغدیر ج ۳ ص ۱۱۲ تا ۱۲۵ و ینایع الموده ص ۵۶ و اصول کافی ج ۲ ص ۱۶۵ و ۷۵ تا ۲۱۵ و از آثار صوفیان ر-ک: قوت القلوب ج ۲ ص ۲۱۳ تا ۲۳۷ و احیاء علوم الدین ج ۲ ص ۱۳۵ تا ۱۷۹ و کیمیای سعادت ص ۳۵۶ تا ۳۴۱ و تحفة الاخوان ص ۳۷ به بعد و التصوف زکی مبارک ج ۲ ص ۲۱۳ ذیل عنوان «آداب الاخوة» و نیز ر-ک ذیل کلمات صحبت و فتوت در این کتاب.

اخیار

بفتح اول جمع خیر است بمعنی نیکان و برگزیدگان. و در اصطلاح سالکان اخیار هفت تن اند از جمله سیصد و پنجاه و شش تن مردان غیب (کشف اللغات). و نیز در بیان لفظ اولیا واقع شده است که اخیار سیصد تن اند و ایشان را ابرار نیز خوانند. (کشاف ص ۴۲۱) - و اخیار هفت تن اند و اسامی ایشان «حسین» است و همیشه در سیاحت می باشند و ایشان را سکونت و قراری نیست. (کشاف ص ۸۴۵) - در خلاصة الاثر از خطیب بغدادی و ابن عساکر نقل می کند که از کتابی نقل کرده اند که: نقباء سیصداند و نجبا هفتاد و ابدال چهل، و اخیار در سیاحت اند بر روی زمین، و عمده در زوایای ارض مسکن دارند، و غوث در مکه معظمه. و چون عرض حاجتی از امر عامه شود، اول نقبا به آن رسند، سپس نجبا، پس از آنها ابدال، و بعد اخیار و پس از آنان عمده، اگر مورد اجابت واقع نشد بغوث رسد. (لغت نامه) اما آنچه اهل حل و عقد اند و سرهنگان در گاه حق جل جلاله سیصداند که ایشانرا اخیار خوانند. (جلایی ص ۲۶۹)

ابو عبدالله مغربی گفت ابدال در شام اند، و نجبا در یمن، و اخیار در عراق. (طبقات الصوفیه سلمی ص ۲۴۳). - ابراهیم ادهم گفت چون به مصاحبت اخیار رسی و یا با ابرار رو برو شوی پرهیز تا بر تو خشم نراند

که خداوند تعالی به خشم آنان بندگان را غضب کند. و به رضای آنان راضی باش (سلمی ص ۳۲) و چون به مصاحبت اخیار رسی چون خاک راه آنان شو که بر آن قدم نهند. اگر ترا زنند یا شتم و طرد کنند و بازشتی بر تو گویند به هوش باش که آن همه از کجا است و اگر چنین کنی خدای ترا به یاری خویش مؤید دارد و مورد قبول آنان شوی.

(طبقات الصوفیه سلمی ص ۳۳)

ادب

به فتح اول و دوم، طریقه‌ای که پسندیده و با صلاح باشد. و دانش و فرهنگ و بآس و شگفت و نگاهداشت حد هر چیزی. (کشف اللغات) - در بحر الجواهر آید که: ادب نیکی احوال و رفتار است در نشست و برخاست و خوشخویی و گرد آمدن خوی‌های نیک. و صاحب‌العنایه گوید: هر ورزش پسندیده که آدمی را به فضیلتی از فضایل سوق دهد و ویژه او شود. ابوزید گوید: ادب ملکه‌ای است که انسان را از آن چه ناسزا باشد بازدارد. و در فتح‌القدیر آمده است: که ادب مجموع صفات نیک است. دانشمندی گوید: ادب نشستن با خلق بر بساط صدق و پیروی حقایق است. اهل تحقیق گفته‌اند: ادب خروج از صدق اختیار و زاری بر بساط نیازمندی و افتقار باشد و در این معنی گفته‌اند:

ادب نه کسب عبادت نه سعی حق طلبی است

به غیر خاک شدن هر چه هست بی ادبی است

(لغت‌نامه)

جرجانی گوید: الادب عبارة عن معرفة ما يحترز عن جميع انواع الخطا. (تعریفات) - گفته‌اند ادب در نزد اهل شرع ورع است و ترذیلاً صیانت نفس. (کشاف اصطلاحات الفنون ص ۵۴)

اما در اصطلاح صوفیان: استاد ابوالقاسم قشیری پس از نقل آیاتی چند از قرآن مجید و اقوال مصطفی صلی الله علیه و آله و سلم درباره این کلمه آورده است: وَرَوَى عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ: «إِنَّ

الله عَزَّوَجَلَّ اَدَبِنِیْ فَأُحْسِنْ اَدَبِیْ». و حقیقت الادب اجماع خصال الخیر. فالادیب الذی اجتمع فیه خصال الخیر. (رساله قشیریہ ص ۱۲۸). یعنی، روایت کنند از پیغمبر صلی الله علیه وآله وسلم که گفت خدای تعالی ادب کرد مرا و ادبم نیکو کرد. و حقیقت ادب گرد آمدن خلقهای خیر بود (پس ادیب کسی است که خصلت‌های خیر در او جمع شود) (ترجمه رساله قشیریہ ص ۴۷۸).

پس بدان که زینت و زیب همه امور دینی و دنیایی متعلق به آداب است و هر مقامی را از مقامات اصناف خلق ادبی است. و متفق اند کافر و مسلمان و ملحد و موحد و سنی و مبتدع بر آن که حسن ادب اندر معاملات نیکو است. و هیچ رسم اندر عالم بی استعمال ادب ثابت نگردد. حفظ و آداب اندر مردم حفظ مروتست، و اندر دین حفظ سنت، و اندر محبت حرمت و این هر سه به یکدیگر پیوسته است. از آنچه هر کرا مروت نباشد متابعت سنت نباشد و هر کرا حفظ سنت نباشد رعایت حرمت نباشد. و حفظ ادب اندر معاملات از تعظیم مطلوب حاصل آید اندر دل. و تعظیم حق و شعایر وی از تقوی بود. و هر که به بی حرمتی تعظیم شواهد حق زیر پای آرد، وی را اندر طریق متصوف هیچ نصیبی نباشد. و به هیچ حال سُکر و غلبه مرطالب را از حفظ آداب منع نکند. از آن چه ادب مرایشان را عادت بود و عادت قرین طبیعت بود. و سقوط طبایع از حیوان اندر هیچ حال تا حیات برجای است محال باشد. پس تا شخص ایشان برجای است، در کُل احوال آداب متابعت برایشان جاری است گاه به تکلف و گاه بی تکلف. چون حال ایشان صحو باشد ایشان به تکلف حفظ آداب می کنند، و چون حال ایشان سُکر بود حق تعالی ادب برایشان نگاه می دارد. و به هیچ صفت تارک الادب ولی نباشد. «لان الموده عندا الاداب وحسن الاداب صفق الاحباب» و هر کرا حق تعالی کرامتی دهد دلیل آن بود که حکم آداب دین را بروی نگاه می دارد.

اما آداب بر سه قسمت است: یکی اندر توحید با حق عزوجل، و آن چنان بود که اندر خلا و ملا خود را از بی حرمتی نگاه دارد، در

خلا معاملت چنان کند که اندر مشاهده ملوک کنید. دیگر قسمت ادب باخود اندر معاملت، و آن چنان باشد که در همه احوال مروت را مراعات کند با نفس خود، تا آن چه اندر صحبت خلق و به حق بسی ادبی باشد، اندر صحبت باخود استعمال نکند و مثال این آن بود که جز راست نگوید و آن چه خود می داند خلاف آن بر زبان راندن روا ندارد. و دیگر قسمت ادب باخلق اندر صحبت، و مهم ترین آداب صحبت خلق است اندر سفر و حضر به حسن معاملت و حفظ سنت و این هر سه نوع را از آداب از یکدیگر جدا نتوان کرد. (کشف المحجوب ص ۴۳۲ به بعد).

هجویری در جای دیگر از کتاب خود، شاید در تفسیر قول استاد قشیری آورده است: «بدان که حقیقت ادب اجتماع خصال خیر باشد. و مآدبه را از آن مآدبه خوانند که هر چه بر وی بیاید جمله باشد. پس فالذی اجتماع فیه خصال الخیر فهو ادیب. و اندر مجاری عادت کسی را که علم لغت داند و صرف و نحو او را ادیب خوانند. باز به نزدیک این طایفه «الوقوف مع المحسنات ومعناه ان يعامل الله في الادب سراً و علانیه و اذا كنت كذلك كنت ادیباً، و ان كنت اعجمياً. و ان لم تكن كذلك تكون علی ضده». ادب وقوف باشد بر کردارهای ستوده. گفتند معنی این چه بود؟ گفت آن که با خداوند تعالی معاملت به ادب کن اندر ظاهر و باطن. و چون معاملت به ادب آراسته شود تو ادیب باشی، اگر چه زبانت اعجمی باشد که عبارات را اندر معاملت قدری زیادت نباشد. و اندر همه احوال عالمان بزرگوارتر از فاعلان اند. یکی را از مشایخ رض پرسیدند که شرط ادب چه باشد؟ گفت: ادب آن بود که اگر بگویی گفتارت صدق باشد و اگر معاملت آری معاملت حق. و گفتار صدق اگر درشت باشد ملیح بود و معاملت خوب اگر چه دشوار بود نیکو بود. پس چون بگویند اندر گفت خود مصیب باشد و چون خاموش بود اندر خاموشی خود محقق. و فرقی نیکو کرده است شیخ ابونصر سراج صاحب لمع اندر کتاب خود میان ادب که گفته است: مردمان اندر ادب سه قسم اند: یکی اهل دنیا که ادب به نزدیک ایشان فصاحت و بلاغت و حفظ علوم و سمرهاء ملوک و اشعار عرب است. و دیگر

اهل دین که ادب به تزدیک ایشان ریاضت نفس و تأدیب جوارح و نگاهداشت حدود و ترك شهوات است. و سدیگر اهل خصوصیت اند که ادب نزد ایشان طهارت دل و مراعات سر و وفا کردن عهد و نگاه داشتن وقت و کمتر نگرستن به خواطر پراکنده و نیکو کرداری اندر محل طلب و وقت حضور و مقام قرب و این سخن جامع است.

(کشف المحجوب ص ۴۴۳).

سهروردی باب سی و دوم از کتاب خود را به ادب و شرح آن اختصاص داده و آورده است که: همه آداب به رسول صلی الله علیه و آله وسلم می رسد و به او ختم می گردد چه او مجمع آدابی ظاهری و باطنی بود و خدای تعالی از ادب او در حضرت ربوبیت به آیه شریفه «ما زاع البصر وما طفی»^۱ خبر می دهد و آن از غوامض ادب است که خاص رسول اکرم صلی الله علیه و آله وسلم بود که بدان وسیله خداوند متعال از اعتدال دل او در اعراض و اقبال خبر می دهد. یعنی اعراض از ماسوی الله و توجه الی الله. که در این توجه لذات دنیای گذران و حظوظ آسمانها و جهان دیگر را پس پشت نهاد و هیچ گاه به آن التفات نفرمود. سپس به تفسیر آیه مذکور پرداخته و اقوال مشایخ را در این باره آورده است که نقل آن همه اقوال در این جا زائد است. درباره ادب سخنانی از مشایخ این قوم نقل کرده و سرانجام در تعریف این کلمه قسمت آخر قول ابونصر سراج را که از هجویری در بالا نقل شده آورده است. (ربك: عوارف المعارف ص ۲۸۱ تا ۲۸۵)

ابن عربی درباره ادب آورده است: بدان که خدای تعالی فرمود: «هو معكم اینما كنتم»^۲. یعنی او در هر حال و مقامی و خلقی و غرضی با ما است. لذا ادیب کسی است که جامع مکارم اخلاق بلکه جامع مراتب دانستنی های ممدوح و مذموم است. و نزد عاقل دانستن هر چیز بهتر از ندانستن آن است، از این جهت است که ادیب دارای جمیع نیکی ها است و

۱- سوره مبارکه النجم آیه شریفه ۱۷

۲- سوره مبارکه الحديد آیه شریفه ۴

آن را در اصطلاح اهل الله به چهار قسم تقسیم کرده اند: اول ادب شریعت، و آن ادبی است الهی که به وسیله وحی و الهام تعلیم می شود و به این قسم ادب بود که پیغمبرش صلی الله علیه و آله وسلم را تعلیم فرمود و ما به وسیله او تعلیم ادب گرفتیم و از این جهت است که فرمود «إِنَّ اللَّهَ أَدَبُنِي فَأَحْسَنَ أَدَبِي». قسم دوم ادب خدمت است و آن ادبی است که در اصطلاح خدمت به ملوک و شاهان به کار می رود و از آن جا که نزد اهل الله پادشاه و ملوک واقعی خدا است کیفیت این ادب در خدمت به او و معامله با او صورت پذیر است و آن در واقع نحوه ای خاص از آداب شریعت است. قسم سوم ادب حق است و آن عبارت است از ادب با حق و پیروی از او و حکم به آن و ارجاع به او، در صورتی که اگر در کبر سن هم باشی مراعات آن در حق کسانی که از تو کوچک تر و پائین تر اند زحمتی نباشد، و من تنها کسی را که دیدم بدین مقام نائل آمده بود ابو عبدالله جبیر بود که در مدینه ملاقاتش دست داد. این ادب هم جزوی از ادب شریعت است، چه ادب شریعت ما در تمام آداب است. چهارم ادب حقیقت است و آن ترک ادب است در فنای خود یعنی هنگامی که سالک به مقام فنا رسد. و در تمام امور است به خدای تعالی. و آن که به این مقام رسد پیوسته در آن ثابت می ماند، و این نوع ادب با حق تحقق پذیر است و دوام آن دنیایی، و اخروی است. و جز اهل فتوت از ملامتیه بدان نرسیده اند. پس ادب عمل به حق است و وقوف در نزد حق.

اما مقام ادب خدمت آنست که به مخدوم آن چهره مستحق است قبل از سؤال و یا امر برسانی، تا ذلت سؤال بر او ظاهر نشود و از شرائط آن حضور دائم است در خدمت و کمر بستن به خدمت است پیش از تنبه و سؤال. اما مقام ادب شریعت ایستادن به امر خداست خاصة و اطاعت از امر اوست ذاتاً و گردن نهادن به او امر ماموران اوست با تمام وجود چنان که فرمود: «مَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهَُا وَمَنْهَا كُمْ عَنْهُ فَأَنْتَهُوْا». و باز فرمود: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اطِيعُوا اللَّهَ وَ اطِيعُوا الرَّسُولَ وَ اطِيعُوا أَمْرَ مَنْكُمْ».

۱- سوره مبارکه حشر آیه شریفه ۷

۲- سوره نساء آیه ۵۹

اما مقام حقیقت را در محل خود ذکر خواهیم کرد، انشاء الله. از لوازم ادب شریعت اخذ احکام و وقوف بر رسوم و حدود آن است و اتصاف بر آن هاست به مجرد خدمت نه اشتغال به علم بدون عمل. و از لوازم ادب خدمت اشتغال و انبعاث بر خدمت مخدوم است صرف نظر از هر گونه درد و قبول و یا ملاحظه ای و اشتغال به خدمت او است بدون غرض و خودخواهی.

(فتوحات مکیه ج ۲ ص ۲۸۴ به بعد - به اختصار)

ابن عربی، به طور کلی برای ادب دو نوع ادب در مقام، و ادب در حال قائل شده است: ادب در مقام را در بالا توضیح داد و درباره «حال ادب» گوید: بدان که ادب را اقسام است: یکی از آن اقسام ادب در شریعت است، و آن عدم تعدی در موضع احکام است اعم از این که جوهر باشند یا عرض، زمانی باشد یا مکانی، در موضع باشد یا اضافه، در مؤثر باشد یا مؤثر فیه. دیگر ادب زمانی است که ارتباط به زمان های خاص دارد، چه برای مکلف هر وقتی را حکم خاصی است از لحاظ کمی وقت و یا زیادتى آن، یا تنگی و وسعت وقت. دیگر آداب مکانی، که مربوط به مواضع و امکانه عبادت است. مثل: «فی بیوت اذن الله ان ترفع ویذکر فیما اسمها^۱». اما آداب وضعی عبارت است از وضع اسم برای چیز یا موضوعی، که هر چیز به آنچه نامیده می شود خوانده شود، تا حکم شرع به تغییر آن اسم دگرگونه نگردد، که حلالی بیهوده حرام شود و یا حرامی حلال. چنان که فرمود «به زودی زمانی بر مردم خواهد گشت که در آن دوران اقوامی پسندید آیند که شراب را به نام دیگر خوانند و آن را حلال شمرند». اما ادب احوال، چون حال مسافر در طاعت و معصیت که حکم آن تغییر پذیر است. چون داشتن روزه رمضان یا شکستن آن و مسح بر خفین در توقیت و عدم توقیت. اما ادب اعداد، بعدد افعال طهارت و مقادیر زکات و عید نمازها و غیره تعلق می گیرد. مانند اوقات غسل و وضو و حد و مقدار مد و صاع و نظایر آن.

اما ادب خدمت، یا ادب عالی است بردانی و یا بالعکس در صورت

اول بر آن که مقام عالی‌تر دارد لازم است قیام به مصالح و مراعات آن و آگاهی او بر این مصالح و مراعات‌ها و ایضاح مبهمات و شرح و توضیح مشکلات برزیرستان، چون خدمت استاد برشاگرد و عالم به جاهل و سلطان به رعیت، و در خدمت دانی به عالی بردانی لازم است امتثال اوامر و نواهی و وقوف بر مراسم و حدود موضوعه و مراقبت بر اشارات و مسارعت در رضا و موافق اغراض عالی‌تر از خود. اما ادب حق، فهو اعطائوه ما يستحقه مما ينبغي له واعطاؤه ما يستحقه مني كما انه اعطاني خلقی حين «اعطی کل شی خلقه»^۱. واما قسم آداب الحقیقه فحاله ان یراه فی الاشیاء عینها لا هی، ثم یحکم علی ما یراه من الزیاده والنقص بما اعطته استعدادات الاشیاء فینسب ذلک الیها لا الیه کما کان اونقصا او موافقا او مخالفا یحاشی شیئا». و بسط کلام در احوال میسر نیست و در این جا فقط به اشاره‌ای کفایت شد چه اگر در این باره سخن به درازا کشد به فساد و تباهی انجامد. والله یقول الحق ویهدی السبیل.

(به اختصار از فتوحات مکیّه ج ۲ ص ۴۸۱).

خواجه عبدالله انصاری گوید: ادب حفظ حد است بین غلو و جفا تا زبان دشمنان شناخته شود و آن را سه درجت است: اول منع خوف تا حدی که به یأس نیانجامد و بند کردن رجاست تا به امن و ضبط نکشد. درجه دوم خروج از خوف است به میدان قبض و صعود از رجاست به میدان بسط و ترقی در سرور است به میدان مشاهده. درجه سوم شناختن ادب است و استغنائی از تأدب به تأدیب حق و خلاصی از سنگینی آن. (جهت شرح این رموز ر. ک: شرح منازل السائرین ص ۱۹ تا ۲۲) و در صد میدان آورده است: میدان پنجاه و پنجم ادب است. از میدان احسان میدان ادب خیزد. قوله تعالی. «الحافظون لحدود الله»^۲. ادب در سه چیز است: در خدمت و در معرفت و در معاملت.

اما مشایخ این قوم را درباره ادب سخن بسیار است که از آوردن

۱- سوره طه آیه ۵۰

۲- سوره ق آیه ۱۱۲

چند نمونه‌ای در این جا ناگزیریم: استاد ابوالقاسم قشیری گوید: از استاد ابوعلی شنیدم که گفت: بنده به طاعت به بهشت رسد و به ادب اندر طاعت، به خدای تعالی (رساله ص ۱۲۸ ترجمه ص ۴۷۸). و باز از استاد ابوعلی شنیدم که گفت: ترك ادب موجب است که رانندن بار آورد هر که بی ادبی کند بر بساط، باز در گاه فرستند و هر که بر در گاه بی ادبی کند باستوربانی فرستند. (رساله ص ۱۲۹ ترجمه ص ۴۸۵). - عبدالله مبارك گفت: ما به اندك ادب محتاج تریم از آن که بسیاری علم. (رساله ص ۱۲۹ ترجمه ۴۸۱ و تذكرة الاولیا ج ۱ ص ۱۸۶). - ذوالنون مصری گفت: ادب عارف زبر همه ادب‌ها بود زیرا که او را معرفت مؤدب بود. (تذكرة الاولیاء ج ۱ ص ۱۲۷). - عبدالله مبارك گفت هر که راه ادب آسان گیرد خلل در سنت‌ها پدید آید و هر که سنت‌ها آسان گیرد او را از فرایض محروم گردانند و هر که فرایض آسان گیرد از معرفتش محروم دارند و هر که از معرفت محروم بود دانی که او که بود. (تذكرة الاولیا ج ۱ ص ۱۸۶ بعضی این عبارات را به ابو جعفر محمد بن حسین بن احمد یزدانیار نسبت داده‌اند). - ابن عطا گفت: ادب ایستادن است بر موافقت هر چه نیکو داشته‌اند. گفتند این چگونه بود؟ گفت: آن که معاملت با خدای به ادب کند به نهان و آشکارا چون این به جای آری ادیب باشی گرچه عجمی باشد. (تذكرة الاولیا ج ۲ ص ۷۴). - شیخ ممشاد گوید: ادب به جا آوردن مرید حرمت پیران بود و نگاه داشتن خدمت برادران و از سبب‌ها بیرون آمدن و آداب شرع بر خویشتن نگاه داشتن. (تذكرة الاولیاء ج ۲ ص ۱۵۸). - سّری سقطی گفت: «الادب ترجمان العقل» (سلمی ص ۵۲) گفت: ادب ترجمان دل است. (تذكرة الاولیاء ج ۱ ص ۲۸۱) و من عاجز عن ادب نفسه كان عن ادب غیره اعجز. (طبقات الصوفیه سلمی ص ۵۳) هر که عاجز آید از ادب نفس خویش از ادب غیری عاجز تر بود هزار بار.

(تذكرة الاولیاء ج ۲ ص ۲۸۱).

حق این بود که قول کاشانی را راجع به ادب جلوتر از اقوال مشایخ آورده می‌شد. اما از آن جا که جامعیت تعبیر او از این کلمه بیشتر به نظر

می‌رسید ناگزیر به ذکر آن در این جا می‌پردازیم. او در بیان ادب گوید: لفظ ادب عبارت است از تحسین اخلاق و تهذیب اقوال و افعال. و افعال بر دو قسم اند: افعال قلوب و آن را نیات خوانند. و افعال قوال و آن را اعمال خوانند. و اخلاق و نیات نسبت به باطن دارند، و اقوال و اعمال نسبت به ظاهر. پس ادیب کامل آن بود که ظاهر و باطنش به محاسن اخلاق و اقوال و نیات و اعمال آراسته بود. اخلاقش مطابق اقوال باشد، و نیاتش موافق اعمال، چنان که نماید باشد، و چنان که باشد نماید. پس هر طالب صادق باید که همواره ظاهر و باطنش را از شوایب مخالفت و مساوت مهذب دارد تا مؤدب گردد. و اشارت به این معنی است قول شیخ الاسلام قدس الله روحه «الادب تهذیب الظاهر والباطن». هر که در تهذیب ظاهر و باطن پیوسته متفقد احوال خود بود، نخواهد که اخلاق و احوالش از اقوال مختلف باشد و اگر بیان حالی یا مقامی یا خلقی بر زبان آورد و خود را بدان متخلق و موصوف نیابد آن قول را سوء ادب خوانند. (مصباح الهدایه ص ۲۵۳) و از جمله آداب آن است که همواره جوارح و اعضاء را به صوالح اعمال متحلی دارند. چه مادام تا آدمی در کسوت بشریت بود او را از مراعات آداب ظاهر چاره نبود و به هیچ حال و در هیچ مقام محافظت آن از وی ساقط نشود. و مادام تا آثار محاسن از آداب در ظاهر شخص پدید نیاید، علامت آنست که باطن او هنوز متأدب نشده است. چه تأدب ظاهر از امارات و علامات تأدب باطن است. (مصباح الهدایه ص ۲۵۴). و بدان که منشاء جمیع آداب، اخلاق و احوال نبوی و اقوال و افعال مصطفوی است. هر متابعی به قدر متابعت از آداب او نصیبی یافته. پس کمال آداب مستفاد بود از کمال متابعت و آن خاصه صوفیان است. و تلقی آداب از حضرت رسالت به جهت آنست که مؤدب او حضرت عزت بود، چنان که گفته «أَدَبَنِي رَبِّي فَأَحْسَنَ تَأْدِيبِي ثُمَّ أَمَرَنِي بِمَكَارِمِ الْأَخْلَاقِ» (مصباح الهدایه ص ۲۵۸). سپس به ذکر و شرح انواع آداب صوفیان پرداخته است که شرح هر کدام در محل خود خواهد آمد.

صوفیان در شرح و تفسیر این کلمه بسیار سخن گفته‌اند که شمه‌ای از

آن نقل شد. جهت اطلاع بیشتر ر - ك. رساله قشیریه ص ۱۲۸ تا ۱۳۲ و ترجمه رساله ص ۴۷۷ تا ۴۸۷ و عوارف المعارف ص ۲۷۵ تا ۲۸۵ و فتوحیات مکیه ج ۲ ص ۲۸۴ به بعد و ۴۸۱ به بعد و شرح منازل السائرین قسم خامس و مصباح الهدایه ص ۲۵۳ تا ۲۸۳ و اللمع ص ۱۴۱ تا ۲۱۱ و مرصاد العباد چاپ نشر کتاب ص ۶۶۲ به بعد و حدیقه سنایی ص ۴۷۸.

خلاصه مطلب آن که: صوفیان این کلمه را مربوط می دانند به محفظ حدودی که در قرآن کریم به صورت «والحافظون لحدود الله». آمده است و مأخوذ می دانند از کلمه ادب در حدیث نبوی که فرمود: «أَدَّبَنِي رَبِّي فَأَحْسَنَ تَأْدِيبِي» و آن را گردآمدن خلقت های خیر و تهذیب ظاهر و باطن سالک می دانند که باید در تمام معاملات اعم آن که با حق باشد یا با خلق و یا با خود آن را مراعات نماید. و این مراعات گاهی بدون تکلیف و تکلف است، و گاهی با تکلف و دستور مراد و شیخ. و برای آن تقسیماتی قائل شده اند. از جمله ابونصر سراج اهل ادب را بر سه دسته تقسیم کرده است: اول اهل دنیا، دوم اهل دین، سوم اهل الله. و محی الدین عربسی به طور کلی آن را به دو دسته متمایز حال و مقام تقسیم کرده، و سپس ادب مقام را به چهار نوع تقسیم نموده است: ۱- ادب شریعت و آن بجا آوردن آداب مرسوم در دین و شریعت است، ۲- ادب خدمت که رسوم خدمت سالک را در سفر و حضر شامل می شود، ۳- ادب حق که از آن پیروی از خداوند متعال و ارجاع به او در تمام امور غرض است، ۴- ادب حقیقت که سالک در مقام فناء فی الله به آن می رسد. و برای ادب حال نیز تقسیماتی قائل شده است، چون ادب شریعت، ادب در مکان، ادب در زمان، ادب وضعی، ادب احوال، ادب اعداد، ادب خدمت، ادب حق و ادب حقیقت که درباره هر يك توضیحاتی داده است که به اختصار مذکور شد. خواجه ابو عبد الله انصاری مراعات ادب را در سه چیز برای سالک ضروری می داند: ۱- در

۱- التائبون العابدون الحامدون السائحون الراكعون الساجدون الامرون بالمعروف والنهي عن المنكر والحافظون لحدود الله و بشرا المؤمنین (سوره مبارکه توبه آیه شریفه ۱۱۲).

خدمت، ۲- در معرفت، ۳- در معاملات. و کاشانی پس از ذکر تعریف خواجه هرات از ادب، آنرا به دو دسته عمده ظاهری و باطنی تقسیم کرده است. ادب در نظر صوفیان از جمله مسائلی است که سالک باید در تمام موارد آنرا مراعات کند. و بسیاری از آنان ترك آنرا در هیچ مرحله‌ای از مراحل یا مقامی از مقامات و حالی از احوال جایز نمی‌دانند، جز معدودی از آنان مانند ابن عربی که در ادب حقیقت که رسیدن به آن در مقام فنا جایز است و ترك آن را به علت فنای سالک در حق جایز شمرده است که شرح آن ذیل کلمه ترك خواهد آمد. اما اجماع صوفیان ترك آنرا جایز نمی‌شمارند و به همین جهت در کتب خود برای هر يك از اعمال ظاهری و باطنی سالک طریق ادبی خاص قائل شده‌اند که اعمال آن از واجبات است و شرح هر يك در ذیل همان کلمات خواهد آمد - ر - ك: آداب - ترك - خانقاه - ربوبیت - سفر - صحبت - طعام - لباس - مراد - مرید - نکاح - نبوت.

امادر مثنوی: درباره ادب و رعایت آن بسیار سخن رفته است. خاصه مراعات ادب در حضور شیخ و یا مراد صوفیان که در ذیل کلمه مرید و مراد به آن اشاره خواهد شد. مولانا هم رعایت ادب را از ضروریات سلوک می‌داند و ترك آنرا باعث لغزش و عقب افتادگی و در نتیجه نقص و انحراف سالک می‌داند. در نظر او ترك ادب در هر مرحله‌ای از مراحل سلوک بدون عقوبت و پادافره نخواهد ماند، و اغلب گرفتاریهای ظاهری و باطنی سالکان به علت همین عدم توجه به مسئله ادب و یا ترك آن است. پس سالک باید همیشه از خداوند ولی التوفیق بخواهد تا او را در حد ادب نگاه دارد تا گرفتار مصائب و عقوبات ترك آن نگردد. چنان که در ذیل عنوان: «از خداوند ولی التوفیق درخواستن توفیق رعایت ادب در همه حالها» آورده است:

بی ادب محروم شد از لطف رب
بلکه آتش در همه آفاق زد
(ج ۱ علا، ص ۳ س ۱۸)

از خدا جوئیم توفیق ادب
بی ادب تنها نه خود را داشت بد
(ج ۱ نی ص ۲ س ۷۸)

ادب امری است طبیعی و همه موجودات از مراعات آن ناگزیرند، روشنی افلاك و كسوف آفتاب، عصمت ملائك و فرشتگان بر ادب است و ارتداد ابلیس یا شیطان به علت ترك آن بود. علت بیشتر گرفتاریها و ناراحتیهای ظاهری و باطنی بشر هم از ترك ادب است. عدم رعایت ادب باعث بسته شدن در رحمت و فیض لایزال حق می شود، باب روزی و رزق مقسوم به علت نرسیدن باران به موقع به بشر بسته می شود، و باعث بسیاری از تاسه و اضطرابات باطنی و گرفتاریهای روحی می گردد. از سالك تارك ادب، فتوح بر می خیزد و واردات قلبی او به قبض و خوف و وحشت و نظایر آن تبدیل می شود. خلاصه معاصی ترك ادب است و ترك ادب بی عقوبت نمی ماند.

وز زنا افتد و با اندر جهات
آن ز بی باکی و گستاخیست هم
رهزن مردان شد و نامرد اوست
وز ادب معصوم و پاك آمد ملك
شد عزیزی ز جرأت رد باب
(علا، ج ۱ ص ۳ س ۲۲)

بر تو قبضی آید از رنج و تبش
هیچ تحویلی از آن عهد کهن
این که دل گیرست پاگیری شود
تا نگیری این اشارت را بلاش
قبضها بعد از اجل زنجیر شد
(علا، ج ۳ ص ۲۵۱ س ۷)

بر شیخ و مراد است که مرید سالك را به این ادب که همان ادب حق است که شرح گذشت آشنا کند، و اگر ترك اولائی از او دید با صبر و حوصله و شکیبائی و اندیشه صحیح او را تصحیح نماید. و سالك را هشدار دهد که ترك آداب مورث بلا و امتحان حق است و چاره آن هم شتابزدگی و اقدام به اعمال ناشایست دیگر نیست، چه ستم بلارا ستم دیگری دفع نمی کند، و

ابر برناید پی منع زکات
هر چه بر تو آید از ظلمات و غم
هر که بی باکی کند در راه دوست
از ادب پر نور گشتست این فلک
بد ز گستاخی کسوف آفتاب
(نی، ج ۱ ص ۸ س ۸۸)

چون تو وردی ترك کردی در روش
آن ادب کردن بود یعنی مکن
پیش ازین کین قبض زنجیری شود
رنج معقولات شود محسوس و فاش
در معاصی قبضها دلگیر شد
(نی، ج ۳ ص ۲۲ س ۳۴۹)

قضای آمده را با ارتکاب به اعمال ناشایست از سر نمی‌توان باز کرد. عقوبات ترك ادب را با مراعات جدی همان آداب باید جبران کرد نه با ارتکاب معاصی دیگر. و در این مورد، به اصطلاح کاری باید کرد که آراستن ابرو باعث کوری چشم نگردد.

آن ادب که باشد از بهر خدا
و آنچه باشد طبع و خشم عارضی
تو پی دفع بلایم می زنی
تا از آن رخنه برون ناید بلا
چاره دفع بلا نبود ستم
گفت الصدقه مرء للبلا
صدقه نبود سوختن درویش را
(نی، ج ۶ ص ۴۱۹ س ۲۵۸۳)

اندر آن مستعجلی نبود روا
می‌شتابند تا نگردد مرتضی
تا بینی رخنه را بندش کنی
غیر آن رخنه بسی دارد قضا
چاره احسان باشد و عفو و کرم
داو مرضاك بصدقہ یا فتی
کور کردن چشم حلم‌اندیش را
(علا، ج ۶ ص ۶۱۳ س ۱۵)

مراعات ادب شریعت از واجبات است ولو ظاهراً مضر به نظر رسد. مثلاً ممکن است حدود تعزیر شرعی که اجرای آن از واجبات است تلفات جانی به بار آورد، یا تربیت مرید محتمل زیان‌هایی گردد، یا تأدیب استاد، شاگرد را ناگوار افتاد. اما از آن‌جا که در این گونه ادب‌ها غرض اصلی اصلاح افعال و اعمال جامعه است نه اعمال غرض شخصی، در شرع دیتی بر آن تعلق نمی‌گیرد. پس ادب شرع باید لله باشد و برای اجرای او امر او صورت گیرد و شایبه هیچ‌گونه خودخواهی و خودبینی در آن نرود تا ضمان آن بر حق باشد نه بر ادب‌کننده.

در حد و تعزیر قاضی هر که مرد
کو ادب از بهر مطلوبی کند
چون برای حق و روز آجله ست
آنکه بهر خود زند او ضامنست
گر پدر زد هر پسر را او بمرد
زانکه او از بهر کار خویش زد
چون معلم زد صبی را شد تلف

نیست بر قاضی ضمان کوهست خرد
نه برای عرض و خشم و دخل خود
گر خطایی شد دیت بر عاقلست
و آنکه بهر حق زند او آمنست
آن پدر را خون‌بها باید شمرد
خدمت او هست واجب بر ولد
بر معلم نیست چیزی لا تخف

كان معلم نایب افتاد و امین
پس خودی را سر برای ذوالفقار
چون شدی بی خود هر آنچه تو کنی
آن ضمان بر حق بود نه بر امین
(نی، ج ۶ ص ۳۵۹ س ۱۵۱۱)

هر امین را هست حکمش همچنین
بی خودی شو فانی درویش وار
ما رمیت اذ رمیت ایمنی
هست تفصیلش بفقہ اندر مبین
(علا، ج ۶ ص ۵۸۸ س ۱۱)

ضرورت ادب در پیشگاه مشایخ و مردان حق، و گردن نهادن به
اوامر و نواهی آنان از آن جهت است که سالک بتواند به احوال و مقامات
بالا تر برسد و از نقص و تراجع برهد. مراد در راهنمایی و تعلیم مرید
هیچ گونه چشم داشتی به مرید ندارد، و صرفاً محض رضای حق و ترقی
سالک در سلوک به تعلیم و تربیت آنان می پردازد. و بر مرید است که آداب
موضوعه را کاملاً مراعات کند تا بتواند منتهای استفاده را از مراد خود
بنماید.

این رسولان ضمیر راز گو
نخوتی دارند و کبری چون شهان
تا ادب هاشان بجاگه ناوری
کی رسانند آن امانت را بتو
هر ادبشان کی همی آید پسند
نه گدایان اند کز هر خدمتی
لیک با بی رغبتی های ضمیر
(نی، ج ۳ ص ۲۵۵ س ۲۶۵)

مستمع خواهند اسرافیل خو
چاکری خواهند از اهل جهان
از رسالتشان چگونه برخوردار
تا نباشی پیششان راکع دو تو
کامدند ایشان ز ایمان بلند
از تو دارند ای مزور منتی
صدقه سلطان بیفشان و امگیر
(علا، ج ۳ ص ۲۸۸ س ۶)

پس مرید باید در حضور شیخ و مراد خود سخت مؤدب باشد. نه تنها
در ظاهر بلکه در باطن و سر ضمیر خود نیز این ادب را رعایت نماید. زیرا
که مشایخ بر ضمائر مریدان واقف اند و به هر گونه ترك ادب ظاهری و
باطنی او متوجه. لذا مرید باید از دل و جان این ادب را مراعات کند و سر
به فرمان شیخ خود نهد.

در حضور حضرت صاحب دلان
که خدا زیشان نهان را ستر است

دل نگه دارید ای بسی حاصلان
پیش اهل تن ادب بر ظاهرست

پیش اهل دل ادب بر باطنست
تو بعکسی پیش کوران بهر جاه
پیش بینایان کنسی ترك ادب
چون نداری فطنت و نور هدی
پیش بینایان حدث در روی مال
(فی، ج ۲ ص ۴۲۷ س ۳۲۶۷)

زائکه دلشان بر سرایر فاطنست
با حضور آیی نشینسی پایگاه
نار شهوت را از آن گشتی حطب
بهر کوران روی را می زن جلا
ناز میکن با چنین گندیده حال
(علا، ج ۲ ص ۱۷۷ س ۳)

زیان ترك ادب مرید متوجه خودش خواهد شد، و باعث دل‌مردگی
و بازماندن از مدارج کمال خواهد شد، و سرانجام نامش در جریده سیاه
نامگان خواهد آمد.

بی ادب گفتن سخن با خاص حق
(فی، ج ۲ ص ۳۴۲ س ۱۷۴)

دل بمیراند سیه دارد ورق
(علا، ج ۲ ص ۱۴۳ س ۲۲)

مسئله ادب و کیفیت رعایت آن در خانقاه و آنچه مربوط به مراد
و مرید می شود از جمله مسائلی است که صوفیان بدان اهمیت فراوان
می داده اند و شرح آن همه در اینجا جایز نیست. جهت اطلاع بیشتر ر - ك:
خانقاه، مراد، مرید.

مولانا بر این طریقه است که ترك ادب در غلبه عشق و مقام فنا طبیعی
است و جایز است. و گوید عاشق فانی در وجود معشوق در مقامی واقع
می شود که خواه و ناخواه آداب از او سلب می شود، و این ترك ادب به
علت برخاستن و ارتفاع غیریت است چون در این حالت هر گونه دعوی
و ادعایی از عاشق سلب می گردد از جمله دعوی ادب. پس در حقیقت سالک
رسیده به مقام فنا را بی ادب نمی توان گفت، بلکه به عکس در آن حال با ادب تر
از او نمی توان دید. و این بحثی است که در ذیل کلمه ترك به آن بیشتر اشاره
شده است ر - ك: ترك

پیش شیری آهوی بیهوش شد
این قیاس ناقصان بر کار رب
نبض عاشق بی ادب بر می جهد
بی ادب تر نیست کس زو در جهان

هستی اش در هست او روپوش شد
جوشش عشقست نر ترك ادب
خویش را در کفه شه می نهد
با ادب تر نیست کس زو در نهان

این دوزد با ادب با بی ادب
 که بود دعوی عشقش هم سری
 او و دعوی پیش آن سلطان فناست
 ليك فاعل نیست کو عاطل بود
 ورنه او مفعول و مو تش قاتلست
 فاعلیها جمله از وی دور شد
 (علا، ج ۳ ص ۲۹۵ س ۱۱)

هم به نسبت دان وفاق ای منتجب
 بی ادب باشد چو ظاهر بنگری
 چون به باطن بنگری دعوی کجاست
 مات زید زید اگر فاعل بود
 او ز روی لفظ نحوی فاعلست
 فاعل چه کو چنان مقهور شد
 (نی، ج ۳ ص ۲۵۹ س ۳۶۷۶)

ادراك

به کسر اول در لغت به معنای دریافتن، و در رسیدن کودک به بلوغ
 و میوه به پختگی است (کشف اللغات). — در اصطلاح صوفیه ادراك بردو
 نوع است: اول ادراك بسیط، وهو ادراك الوجود الحق سبحانه مع الذهول
 عن هذا الادراك، وعن ان المدرك هو الوجود الحق سبحانه. و در ظهور،
 وجود حق سبحانه به حسب ادراك بسیط خفا نیست چرا که هر جا که ادراك
 کنی، اول هستی حق مدرك شود، اگر چه از ادراك این ادراك غافل باشی
 و از غایت ظهور مخفی ماند. دوم ادراك مرکب، وهو عبارة عن ادراك
 الوجود حق سبحانه مع الشعور لهذا الادراك وبان المدرك هو الوجود حق
 سبحانه. و این ادراك مرکب محل فکر و خطا و صواب است. و حکم ایمان
 و کفر راجع به این است. و تفاضل میان ارباب معرفت بتفاوت مراتب این
 است. (کشاف اصطلاحات الفنون ص ۴۸۴ مأخوذ از کشف اللغة).
 غرض این است که: ادراك از نظر صوفیان بر دو قسم است: اول
 ادراك بسیط، که عبارت است از ادراك وجود حق که توأم با غفلت از این
 ادراك است و در این گونه ادراك مدرك که همان وجود حق باشد در کمال
 ظهور است و درك کننده خیر و نایخواه اولین چیزی را که درك می کند
 همین وجود مطلق حق است ولو این که از این درك غافل باشد. دوم
 ادراك مرکب است که درك وجود حق است باشعور به آن درك، یعنی ادراکی

است که در آن غفلت و ذهول راه ندارد. اما این گونه ادراک درمنصه شایبه خطا و صواب است. مسائلی مانند مسئله کفر و ایمان یا تفاوت درک ارباب معرفت و نسبیت این درک از جنس این ادراک است.

مولانا هم معتقد به دونوع ادراک است: که یکی را درک وجدانی می نامند و به تفاوتی بین این گونه ادراک و حس قائل نیست و گوید درک وجدانی همان درک حسی است با این تفاوت که دخل و تصرف در احساس ممکن است ولی در وجدانیات نیست.

«درک وجدانی چون اختیار واضطرار و خشم و اضطبار و سیری و ناهار به جای حس است که زرد از سرخ بداند فرق کند... پس منکر وجدانی منکر حس باشد. و زیاده وجدانی از حس ظاهرتر است. زیرا حس را توان بستن و منع کردن از احساس، و بستن راه و مدخل وجدانیات ممکن نیست. والعقل یکفیه الاشارة».

درک وجدانی بجای حس بود هر دو دریک جدول ای عم می رود نغز می آید برو کن یا ممکن امر و نهی و ماجرهای و سخن (نی، ج ۵ ص ۱۹۳ س ۳۵۲۱) (علا، ج ۵ ص ۵۱۴ س ۲۴)

دیگر ادراک مردان کامل و اولیاء الله است که از جنس ادراک دیگران نیست چون ولی از قیود بشریت رسته است و در مثل:

گر ولی زهری خورد نوشی شود و ر خورد طالب سیه هوشی شود (نی، ج ۱ ص ۱۶۵ س ۲۶۵۳) (علا، ج ۱ ص ۶۹ س ۱۶)

شناسایی این قوم و ادراکات آنان با ادراکات وجدانی و حسی ما بسیار مشکل است چون این قوم واقف اسرار الهی اند و ادراکشان از جنس ادراک دیگران نیست. آنچه آنان درمی یابند در قیاس و حدود معرفت دیگران نمی گنجد.

کار درویشی و رای فهم تست سوی درویشان بمنگر سست تست زانکه درویشان و رای ملک و مال روزی دارند ژرف از ذوالجلال (نی، ج ۱ ص ۱۴۵ س ۲۳۵۱) (علا، ج ۱ ص ۶۲ س ۲۲)

پاسبان آفتابند اولیا
(نی، ج ۳ ص ۱۹۵ س ۳۳۳۳)

از بشر واقف به اسرار خدا
(علا، ج ۳ ص ۲۸۱ س ۲۵)

آنچه او بیند تان کردن مساس
نه از قیاس عقل و نه از راه حواس

(نی، ج ۵ ص ۸۴ س ۱۳۱۵)

آنچه صاحب دل بداند حال تو
(علا، ج ۵ ص ۴۶۴ س ۲۸)

(نی، ج ۳ ص ۲۵۳ س ۳۵۶۵)

تو ز حال خود ندانی ای عمو
(علا، ج ۳ ص ۲۸۲ س ۵)

شك و تردیدهای بشری بستگی به نوع ادراك آن‌ها دارد. و از آن‌جا که ادراك مرکب که تنها وسیله او برای دریافت مطالب او است در مظان خطا و صواب است، لذا در مقام شرح و توضیح مسائل اختلاف حاصل می‌شود. مثلاً ممکن است فلسفی را در بیان توضیح مطلبی بیانی باشد که متکلم آن را نپسندد، و یا جدلی را در اثبات موضوعی طریقتی باشد که فلان خطیب را خوش نیاید. ولی همین اختلاف سلیقه نشان می‌دهد که اصل موضوع ادراك در معرض غفلت و ذهول قرار نگرفته است، بلکه همه آن‌ها بر آن‌چه می‌گویند استشعار دارند. از این‌گونه مسایل است موضوع کفر و ایمان یا مؤمن و کافر. مثلاً ممکن است مسلمانی فلان مسیحی را کافر شمرد و یا آن مسیحی اصول اسلام را منکر گردد، اما در واقع و نفس الامر هر دو متدین‌اند و دفاع از دین خود می‌نمایند یا قلم رد بر دین دیگری می‌کشند. بنابراین يك باره نمی‌توان خط بطلان بر اصل موضوع مورد طرح کشید و مثلاً گفت همه ادیان باطلند. در واقع حقیقت در میان ادیان مختلف چون شب قدر است در میان شب‌های دیگر نهان، نه هر شبی را می‌توان لیلة القدر دانست و نه همه شبها لیلة القدر اند.

همچنانکه هر کسی در معرفت
فلسفی از نوع دیگر کرده شرح
و آن دگر در هر دو طعنه می‌زند
هر يك از ره این نشانها ز آن دهند
این حقیقت دان نه حق‌اند این همه
زانك بی‌حق باطلی نباید پدید

می‌کند موصوف عینی را صفت
باحثی مرگفت او را کرده جرح
و آن دگر از زرق جانی می‌کند
تا گمان آید که ایشان ز آن‌ده‌اند
نی بکلی گم‌ره‌اند این رمه
قلب را ابله بسوی زر خرید

گر نبودی در جهان نقدی روان
تا نباشد راست کی گردد دروغ
پس مگو کاین جمله دین‌ها باطلند
پس مگو جمله خیالست و ضلال
حق شب قدرست در شبها نهان
نه همه شبها بود قدر ای جوان
آنکه گوید جمله حقند احمقیست
تاجران انبیاء کردند سود
(نی، ج ۲ ص ۴۱۵ س ۲۹۲۳)

قلبها را خرج کردن کی توان
آن دروغ از راست می گیرد فروغ
باطلان بر بوی حق دام دلند
بی حقیقت نیست در عالم خیال
تا کند جان هر شبی را امتحان
نه همه شبها بود خالی از آن
و آنکه گوید جمله باطل اوشقیست
تاجران رنگ و بو کور و کبود
(علا، ج ۲ ص ۱۷۵ س ۵)

اراده

در لغت به معنای خواستن. (تاج المصادر) و خواهش و میل و قصد و آهنگ و کام. (منتهی الارب) و خواست خدا و مشیت و قضا و قدر و تقدیر (لغت نامه) آمده است. و در اصطلاح، صفتی است که حالت مخصوصی را در آدمی ایجاد می کند که از او فعل مخصوصی صادر می شود، و در حقیقت اراده تعلق می گیرد به چیز معدوم که آن را به وجود و حصول بیاورد چنان که در آیه شریفه: «انما امره اذ اراد شیئاً ان یقول له کن فیکون» میلی است که از پس اعتقاد بر سود و نفع پیدا می شود. و اراده عبارت از مطالبه قلب است غذای روح را از طیب نفس. و اراده قانع کردن نفس است از مرادات خود و رونمودن است بر او امر خدا و راضی شدن بر آن. و گفته اند: اراده اخگری است از آتش دوستی در قلب که اقتضا می کند اجابت کردن دواعی نفس را. (تعریفات ص ۱۱ به نقل از لغت نامه).

تھانوی آورده است: اراده در لغت، «نزوع نفس و میل او است به فعل من حیث یحملها علیه» و غرض از نزوع، اشتیاق است و میل و محبت. امام گفته است که حاجتی به تعریف اراده نیست چه آن امر ضروری است

برای انسان وبالبداهه فرق بین اراده خود و علم و قدرت و لذت و الم خویش را درك می‌کند. متکلمین گویند: «انها صفة تقتضى رجحان احد طرفى الجائز على الآخر لا فى الوقوع بل فى الايقاع». و عند الاشاعره: «هى صفة مخصصة لاحد طرفى المقدور بالوقوع فى الوقت المعين». و عند السالكين: «هى استدامة الكد و ترك الراحة». و گفته‌اند اراده اقبال کلی است به حق و اعراض از خلق و این ابتدای محبت است. اراده مغایر شهوت است و غیر از تمنا است. اراده را تقسیم‌هایی است از قبیل: اراده قدیم، اراده حادث، اراده متقدم بر فعل از لحاظ زمان، و اراده مقارن با فعل. علمارا در اراده خداوند تعالی اختلاف است و گویند اراده حق، علم او است به جمیع موجودات از ازل تا ابد. معتزله گویند: «ارادته تعالی علمه بنفع فى الفعل» و این همان است که هر عاقلی: آن را در خود می‌یابد که اعتقاد و ظن او برای نفع در فعل باعث ایجاب عمل می‌شود. (به اختصار از کشف اصطلاحات الفنون ص ۵۵۲ تا ۵۵۵).

ارادت لمعه محبت را گویند که باعث توجه گردد به مطلوب حقیقی طوعاً و کرهاً. و این معنا را مراتب است: اول مرتبه آن که باعث بر ترك قيود و اضافات و هجرت رسوم و عادات مرید باشد. مرتبه دوم آن که با وجود توجه مرید به مراد حقیقی، در طریقه طلب بر استقامت و ثبات باشد. مرتبه سوم ذهول مرید است از غیر مراد و مشاهده عین مراد است هم به عین مراد. (مرآة العشاق) ... ارادت جرقه‌ای است از آتش محبت در دل سالک برای اقتضای اجابت و دواعی حقیقت. (اصطلاحات ص ۸۹) ... ارادت ترك عادت باشد با ذوق و احوال. و بعضی گویند که ارادت نهوض قلب بود به طلب حق قدیم مطلق. و حقیقت ارادت ظهور نور ارادت حق قدیم بوده باشد در دل به واسطه رَش نور ازلی. (مقالات کاملین ص ۱۳۵)

باباطاهر گوید: هر کس اراده نماید که به حق رسد باید از جمیع مخلوقات کناره‌گیری کند و بداند که نفس نیز از جمله مخلوقات است. کسی که خدای را برای نعمت‌هایش بخواهد، خداوند نعم خود را به او بخشد، اما هر کس که خدا را برای وصال به او خواهد، خداوند نعمت وصال

و معرفت اتصالش را به او عطا می کند. ارادت اشاره به ثبات و انقیاد محض مرید است به مراد خود. و اهل ارادت در طلب مراد روزگار گذارند، و اهل همت در طلب وجود مراد می روند.

اعتماد به علم در ارادت از عجز و ناتوانی مریدان است. اما در معرفت موجب نیرو و توانائی اومی شود. هر که در حال و ارادت قلب خویش از خدا حظ خود را خواهد برای وقت است که حجاب او است. مرید و مراد در اصل یکی اند و فرقتشان در اینست که مرید مطلوب به ارادت است و مراد مطلوب به حقیقت. (شرح احوال باباطاهر ص ۵۲۵ به بعد).

عبادی گوید: ارادت خواست دل است که اندیشه به چیزی متعلق گردد و از آن اندیشه اترعاج در خاطر آید که بدان اترعاج نیت طلب آن چیز کند و هر چند مراد شریفتر ارادت بهتر. و حقیقت ارادت خواست محض است و مجرد از شوائب و علایق، فارغ از طلب آلات و دور از امتزاج و اغراض، اما ارادت آدمی را موانع و علایق بسیار است. گاهی از ضعف ارادت، و گاهی از عجز مرید، و گاه از امتناع مراد. و نیز باشد که موانع دیگر افتد از عدم آلات، یا از بعد مسافت، یا از مخالفت مدت و مانند این موانع که حقیقت ارادت محصل نشود.

و ارادت را سه گونه است: یکی ارادت دنیا که آدمی در حباله حرص و شرك و شره افتد و حب دنیا مستولی شود و شب و روز به طمع حطام دنیا مستغرق گرداند و آن ارادت مجازی باشد بل که آنرا شره و حرص خواندن اولی تر. دیگر ارادت احوال آخرت است که دل آدمی از این منزل ترقی کند و اسباب آخرت و سعادت ابدی در آن دل محبوب گردد. و این نوع ارادت، زهاد و عباد را باشد و این را رهبت و رغبت گویند. و سوم گونه ارادت به حق است، که آدمی دیده دل را به کحل عقل منور گرداند، به ارتقاء و تصعد از جمله مکونات در گذرد و به بیند که دل شریف است، و ارادت حرکت دل است که نه در وی طمع دنیا شاید بودن، نه در هوای طلب عقبی، بلکه شرط در ارادت حقیقی آنست که به اوج ولایت و سمای عزت رود تا عزیز هر دوسرای گردد.

و چون دل را در طلب حقایق راه حق ارادت افتد دنیا در بازدهد. و چون از دنیا برگذرد به طمع درجات آخرت هم قناعت نکند. پس ارادت حقیقی آنست که مبتدی را نیت صادق در دل افتد تا از آفریده‌ها اعراض کند، و در طلب حق کمر جهد بر میان بندد، و مریدوار در راه دین آید. و ابتدا روی به پیر مشفق کند تا این پیر او را مدد دهد در سلوک راه طریقت، و از آفت منازل او را خبر دهد، که رفته باشد و داند. تا مرید به جایگاهی منقطع نگردد، و فترت نیفتد. (به اختصار از صوفی نامه ص ۴۵ تا ۵۰).

استاد ابوالقاسم قشیری گوید: **قال الله تعالى ولا تطرد الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي يريدون وجهه^۱**. و انس گوید رضی الله عنه که پیغامبر صلی الله علیه وسلم گفت: چون خدای عزوجل بنده را نیکویی خواهد او را کار فرماید. گفتند یا رسول الله چون کار فرماید؟ گفت: وی را توفیق دهد به کارهای نیک پیش از مرگ. استاد امام (قشیری) گوید: رحمه الله ارادت ابتداء راه سالکان باشد. و آن نامی است مر نخستین منزل قاصدان را به خدای سبحانه و تعالی و این صفت را ارادت نام کرده‌اند زیرا که ارادت مقدمه همه کارها باشد و هر چه ارادت بنده بر آن مقدم نباشد نتواند کرد. چون این اول کار بود آن را که طریق خدای عزوجل ورزد ارادت نام کردند. مانند قصد اندر کارها که مقدمه آن بود. و مرید بر موجب اشتقاق آنست که او را ارادت بود. چنان که عالم آنست که او را علم بود. زیرا که این از اسماء مشتق است. ولیکن مرید اندر طریقت آن بود که او را هیچ ارادت نبود. مادام که از ارادت خویش برهنه نشود مرید نبود چنان که بر حکم اشتقاق هر کرا ارادت نبود مرید نبود.

(رساله قشیری ص ۹۲ و ترجمه آن ص ۳۵۸)

ارادت از قوانین این علم است و از جوامع بناهای آنست، و آن اجابت دواعی حقیقت است از سر طوع و رغبت. و آن را سه درجت است: اول ترك عادات است به مصاحبت علم، و تعلق به انفس سالکین است یا صدق قصد، و وا گذاشتن هر کسی است که تو را به کار جهان مشغول سازد، و وا گذاری

وطني است که خاطرت را پریشان دارد. دوم بریدن از خلق است به صاحب حال، و آرامش انس، و سیر بین قبض و بسط. و درجه سوم فراموش کردن هر چه غیر خدا است با صحت استقامت، و ملازمت و استقامت و پای بند بودن به رعایت جهت تهذیب ادب.

(شرح منازل السائرین قسم خامس و ترجمه آن ص ۱۱۳)

میدان پنجم ارادت است. از میدان فتوت میدان ارادت زاید. ارادت خواست است و مراد راه بردن. قوله تعالی: «قل کل يعمل علی شاکلته» جمله ارادت سه است: اول ارادت دنیای محض است، و دیگر ارادت آخرت محض است، سیم ارادت حق محض. اما ارادت دنیای محض آنستکه «منکم من یرید الدنیا». «تریدون عرض الدنیا» نشان آن سه چیز است: یکی در زیادت دنیا به نقصان دین راضی بودن، و دیگر از درویشان مسلمان اعراض کردن، دیگر حاجت های خود را به مولی به حاجت های دنیا افکندن. و ارادت آخرت محض آنستکه «من اراد الاخرة» و نشان آن سه چیز است. یکی در سلامت دین به نقصان دنیا راضی بودن، و دو دیگر موانست با درویشان داشتن، سیم حاجت خود به مولی به آخرت افکندن. و ارادت حق محض آنستکه گفت: «ان کنتن تردن الله سور سوله» و نشان آن سه چیز است: اول پای بر هر دو جهان نهادن، و از خلق آزاد گشتن، و از خود باز رستن (صد میدان ص ۱۶).

عین القضاء گوید: چون از تو حرکتی یا سکونی در وجود آید، مرجع فعل بر ترک یا ترك بر فعل صفتی بود که در تو پیدا گردد که آن را ارادت خوانند (نامه های عین القضاء ج ۱ ص ۱۵). هیچ کاری از آدمی در وجود نیاید الا بواسطه صفتی که آن را قدرت خوانند، و قدرت خادم ارادت است. تا ارادت فرمان ندهد از قدرت هیچ مقدور در وجود نیاید.

۱- سوره اسری آیه ۸۴

۲- سوره آل عمران آیه ۱۵۲

۳- سوره انفال آیه ۶۷

۴- سوره شوری آیه ۲۵

۵- سوره اسری آیه ۱۸

و چون در آدمی ارادت کاری نبود، پس پدید آید پس این ارادت حادث از سببی مستغنی نبود. و از آنجا که نظر عموم بود گویند: سبب حدوث ارادت، علم بود که در آدمی وادید آید، که فلان کار کردن به از ناکردن است. (شرح مفصل در این باره از ص ۱۷ تا ۲۲ ج ۱) تا آدمی نداند که فلان چیز نیک است یا نپندارد، هرگز ارادت و طلب آن چیز در او نبود. و تا نداند و یا نپندارد که فلان چیز بد است، هرگز از آن بنگرزد. و نیک و بد اما حاضر بود و اما نبود. و اما نیک چون حاضر بود همه ارادت آدمی در حفظ آن بود. و لابد از اسباب زوال آن گریزان بود، الا که نداند این چیز سبب زوال فلان نیک است، پس از سبب جهل خود آن نیک از او زایل گردد، چون صحت تن که آنرا لذتی حاضر و ارادت حفظ آن در آدمی پیوسته بود و لابد از اسباب زوال صحت گریزد، الا که نداند که فلان چیز سبب زوال صحت است، پس تناول طعامی مضر بکند و صحت از او زایل گردد، و آدمی از جهل در این افتد. (نامه ها ص ۳۱ ج ۱)

اصل دوم: در ارادت ازل. بدان که هم چنان که هیچ حرفی برای کاغذ از ارادت من به هیچ حال مستغنی نتواند بود، و بی ارادت من یک نقطه را وجود محال است، هم چنین می دان که در ملک و ملکوت یک ذره از ارادت خدای تعالی مستغنی نتواند بود، و بی ارادت او یک موجود را البته وجود نتواند بود. و هم چنان که ارادت اول که مرا در آید در این مکتوب نوشتن، ارادتی بود کلی که در آن هیچ انقسامی نبود هم چنین می دان که «وما امرنا الا واحدة کلمح بالبصر» ارادتی سابق بود بر وجود همه مرادات، چنان چه هیچ انقسام را بدان راه نبود. و چنان که هر حرفی آنجا در وجود آید که در ارادت اول بود، و تقدیم و تأخر را آنجا راه نیست، هم چنین می دان هر حادث را آن ساعت حدوث بود که ارادت ازل بوده است بی هیچ تقدیمی و تاخیری. و هم چنان که قلم بر وفق ارادت من می جنبد، گاه کافی می نویسد، گاه قافی و گاه جیم. چنان که ارادت من گوید کند، هم چنین می دان که روح اعظم بر وفق ارادت ازل فرمان می-

دهد، گاه آسمان جنبد و گاه ابری بارد، گاه رعدی غرد، گاه برقی فروزد، و ذره‌یی برخلاف ارادت نکند البته. رباعی:

بی آنکه ترا ز جای بر باید خاست کارتو همی کنند چون تیر تور است
زین روی که جز تو نتواند خواست گردون ز نهاد خویش در چون و چراست

(نامه‌های عین‌القضاء همدانی ص ۱۴۲)

اما ارادت در سلوك در نظر عین‌القضاء: بالاترین درجات ارادت آن بود که جان مرید چنان مستخر بود که جان پیر را که انگشت و زبان و گوش توتو را. و کمترین درجه ارادت آن بود که به فرمان او بود بی کراهتی، پس اگر این نبود در حساب نیست. اما تا در راه ارادت بود، هنوز مرید نبود. و اگر عنایت پیر مدارا کند، به ارادت رسد به روزگار. و کمال ارادت که صفتش می‌گم جز بعد مرگ ممکن نیست. تا در دنیا بود مدخول بود. مصطفی صلعم چون در يك حرکت بجنبید، ابوبکر که به خلاف او کنده‌مه لطفش این بود که الصدیقین والعابدین سه‌بار بگوید تا ابوبکر عذر خواهد. خلق را از این اسرار چه خبر از دین به هیچ چیز اقتصار نکرده‌اند، و در جوال غرور بمانده‌اند.

(نامه‌ها ص ۲۷۲)

ای دوست ره عشق برفتی و بی‌بود راز دل خود زما نهفتی و بی‌بود
بی‌مستی و بی‌شراب خفتی و بی‌بود یکبار به ترك ما بگفتی و بی‌بود
از میان چندین هزار سالک که راه خدا روند، به دل و جان یکی را در مضیق ارادت نکشند و راه‌ها به حق بسیار است. و این راه غریب‌تر از همه راه‌ها است و عزیزتر و بی‌خطرتر.

(نامه‌ها ص ۲۷۴ ج ۱)

و کمال ارادت آن بود که نور «لا اله الا الله» در پرده محمد رسول الله صلعم ببیند، و بی‌حجاب بتواند دید که دیده او هنوز خام است تا پخته گردد. و چون پخته گشت محمد رسول الله صلعم از میان برنخیزد. حاشا و کلا، این ظن غلط است ولیکن مقهوری او در زیر قهر لا اله الا الله ظاهر گردد. منتهی را چنین بود و مبتدی را چنان که گفتیم که جمال لا اله الا الله جز در پرده محمد رسول الله نبیند. هر چند بیش نویسم نامحرمان را اشکال بیش بود. اکنون تو کجایی لا اله الا الله در چندین هزار هزار

حجاب است قومی را. و قومی را جز در پرده محمد رسول الله نیست.

(نامه‌های عین‌القضاء همدانی ج ۱ ص ۲۸۵)

بدان که ارادت دولتی بزرگ است و تخم جمله سعادت‌ها است، و ارادت نه از صفات انسانیت است بلکه پرتو انوار صفت مریدی حق است. چون این تخم سعادت در زمین دل به موهبت الهی افتاد، باید که آن را ضایع فرو نگذارد، و مدد او آنست که خود را به تصرف تربیت شیخی کامل صاحب تصرف تسلیم کند، تا شیخ به شرایط تربیت آن قیام نماید و مرید زود به مقصود رسد. و اگر کسی خواهد که خود را پرورش به نظر عقل و علم خویش دهد هرگز به جایی نرسد، و خطر آن باشد که در ورطه هلاک و مزلات افتد. (مرصاد العباد چاپ نشر کتاب ص ۲۵۵ به اختصار)

پس به طلب شیخی کامل برخیزد اگر در مشرق نشان دهد و اگر در مغرب برود و به خدمت او تمسک کند، و باید هر چه پابند او باشد و مانع او آمد از خدمت مشایخ جمله را بقوت بازوی ارادت بگسلد، تا از این دولت محروم نماند که دریغ بود. و به حقیقت تا مرید از وجود خویش سیر نشود مرد این حدیث نبود چنان که این ضعیف گوید:

سیر آمده‌ای ز خویشتن میباید برخاسته‌ای ز جان و تن میباید
در هر گامی هزار بند افزونست زین گرم روی بند شکن میباید
(همان کتاب به اختصار از ص ۲۵۵ به بعد)

بدان که مرتبه اول مقام میل است، و مرتبه دوم مقام ارادت است، و مرتبه سیم مقام محبت است، و مرتبه چهارم مقام عشق است. هر که خواهان صحبت کسی شد آن خواست اول را میل گویند، و چون میل زیادت شود و مفرط گشت، آن را ارادت می گویند، چون ارادت زیادت شد و مفرط گشت، آن را محبت گویند. چون محبت زیادت شد آن را عشق میگویند پس عشق محبت مفرط آمد محبت ارادت مفرط.

(انسان کامل نسفی ص ۱۱۴)

خواجه نصیرالدین طوسی گوید: پاری ارادت خواستن است و آن مشروط به سه چیز باشد، شعور به مراد، و شعور به کمالی که مراد را حاصل

باشد و غیبت مراد. پس اگر مراد از قبیل اموری باشد که مرید را تحصیل آن ممکن باشد، چون ارادت با قدرت منضم شود هر دو موجب حصول مراد شوند. و اگر هر دو از قبیل اموری باشند، که حاصل و موجود باشد، اما حاضر نباشد، هر دو مقتضی وصول مراد شوند. پس اگر در وصول توفیقی افتد، ارادت مقتضی حالی شود از مرید که آن را شوق خوانند و شوق پیش از وصل باشد. و اگر وصول به تدریج باشد، چون از وصول اثری حاصل شود آن را محبت خوانند. و محبت را مراتب بود. و مرتبه آخر به وقت تمامی وصول و انتهای سلوک باشد. اما ارادت مقارن سلوک، به وجهی و اعتباری مقتضی سلوک باشد. چه طلب کمال نوعی از ارادت بود و چون ارادت منقطع شود، به سبب وصول، یا علم به امتناع وصول، سلوک نیز منقطع شود. و این ارادت که مقارن سلوک باشد به اهل نقصان خاص بوده و اما اهل کمال را ارادت عین کمال باشد و محض مراد بود. در حدیث آمده است که در بهشت درختی است که آن را طوبی خوانند هر کسی را آرزویی بود مراد و آرزوی او را معاینه از آن درخت به وی رسانند بی هیچ تاخیری و انتظاری. و نیز گفته اند که بعضی مردم را بر طاعتی که در دنیا کنند ثواب آخرت بدهند، و بعضی را عین عمل ایشان ثواب ایشان باشد. و این منوط بر آنست که بعضی را ارادت عین مراد باشد، چه کسی که در سلوک به درجه رضا رسد او را ارادت منتفی شود.

(اوصاف الاشراف ص ۳۶)

ابن عربی گوید اراده در نزد این قوم عبارت است از سوزدل و بی آرامی که مرید از اهل این طریقت می یابد که حایل می شود بین او و آن چه حجاب راه است و او را از طریقت باز می دارد. اما اراده در نزد ما قصد خاصی است در معرفت خدای تعالی و آن قیام به شناسایی حق است از راه گشایش و فتوح مکاشفه نه از طریق دلائل برهانی و عقلی و تحصیل این معرفت ذوقی است و با تعلیمات الهی صورت می گیرد نه کسبی و تعلیمات معمول در مدارس و مکاتب. و از علامات صاحب این مقام معانقه ادب است و مراعات آن با تمام قوی و غرض از این ادب و مراعات آن، ادب عقلا

است نه آداب بهالیل و عقلاء مجائین.

(به اختصار از فتوحات مکیه ج ۲ ص ۵۲۱)

جیلانی در این باره گوید: بدان که اراده صفت تجلی علم حق است به حسب اقتضای ذاتی و این مقتضی اراده است. وهی تخصیص الحق تعالی لمعلوماته بالوجود علی حسب اقتضاء بالعلم. اراده مخلوق در نزد ما عین اراده حق است مانند کلمه وجود که در تناسب با ما مخلوق است و در نسبت با حق قدیم، و درك این مطلب بهذوق و کشف است یا علمی که قائم مقام عین شده باشد. و بدان که اراده را در مخلوقات نه مظهر است و هر مظهري چون قوت و شدت گیرد یا تمکن و زیادت یابد به مظهر بالاتر تبدیل شود از این قرار: ۱- میل، ۲- ولع، ۳- صبابه، ۴- شغف، ۵- هوی، ۶- غرام، ۷- حب، ۸- ود، ۹- عشق، در این مقام عاشق معشوق خود را بیند ولی نشناسد. چنان که گویند لیلی روزی به مجنون رسید و از او درخواست تا بنشیند تا با یکدیگر محادثه و گفتگو کنند. مجنون گفت مرا واگذار که چنان بالیلی مشغولم که سرگفتگوی با تو ندارم. و این آخرین مقام وصول و قرب است. در این مقام عارف، معروف خود را گم کند و عارف و معروفی باقی نماند. و عاشق معشوق خود را نشناسد و جز تنها عشق چیز دیگری باقی نماند. و عشق ذات محض و خالصی است که در زیر عنوان هیچ اسم و رسم و لغت و صفتی در نیاید. این عشق چون ظاهر شد عاشق را فانی کند تا از واسم و رسم و لغت و صفتی باقی نماند. پس چون عاشق به این درجه محقق و طمس رسید، عاشق و معشوق در عشق فانی شوند و حتی اسم و وصف و ذاتش نیز محو شود نه عاشقی ماند و نه معشوقی. در این صورت ظهور عاشق به دو صورت صفت تحقق پذیرد که گاه عاشق ناامیده می شود و گاه معشوق.

اقوال مشایخ: قشیری گوید: و اندر ارادت سخن بسیار گفته اند هر

کسی آنچه در دل او پیدا آمده است چیزی گفته اند. پیران گفته اند ارادت ترك عادت است و عادت مردمان اندر غالب، استادن است اندر وطن غفلت

ومتابعیت شهوت کردن و پشت باز گذاشتن به آن چه وی را آرزو بدو خواند، و مرید از این عادت بیرون آمده باشد. و بیرون آمدن وی را نشانی و دلیلی بود بر درستی ارادت و آن حالت را ارادت نام کردند. اما حقیقت او بر خاستن دل است اندر طلب حق جل جلاله. و از بهر این گفته‌اند که ارادت سوختن بود که همه بیم‌ها ببرد. (رساله قشیریه ص ۹۷ و ترجمه آن ص ۳۵۹). از استاد ابوعلی شنیدم که گفت ارادت سوزی بود اندر دل و تپشی بود اندر نقطه دل و شیفتگی اندر ضمیر، اثر عاجی اندر باطن، آتشی بود زبانه زنان اندر دل‌ها. (رساله قشیریه ص ۹۷ و ترجمه ص ۳۱۱) - ابن خفیف گفت: ارادت رنج دایم است و ترك راحت (طبقات الصوفیه سلمی ص ۴۶۵ و تذکرة الاولیا ج ۲ ص ۱۳۱) - با یزید گفت: هر مرید که در ارادت آمد مرا فروتر بایست آمد و برای او با اوسخن گفت. (تذکرة الاولیا ج ۱ ص ۱۵۵) - بو عثمان حیری گفت: هر کرا در ابتدا ارادت نبود او را به روزگار نیفزاید الا ادبار. (تذکرة الاولیا ج ۲ ص ۵۹) - ابن عطا گفت: هر کرا اول مدخل او به ارادت بود به آخرت رسد. (تذکرة الاولیا ج ۲ ص ۷۵) - ابو محمد مرتعی گفت: اراده بازداشت نفس است از مرادات آن و روی آوردن به امر خدای تعالی و رضا به موارد قضای او. (طبقات الصوفیه سلمی ص ۳۵۱)

حاصل کلام آن که: ارادت از مواردی است که در نظر صوفیان

اهمیتی فراوان دارد و شرط اول این طریقت است و به قول استاد ابوالقاسم قشیری «نامی است مرنخستین منزل قاصدان به خدای را». و چنان که عین القضاة گوید: «هیچ کاری از آدمی در وجود نیاید الا به واسطه صفتی که آن را قدرت خوانند و قدرت خادم ارادت است و تا ارادت فرمان ندهد از قدرت هیچ مقدور در وجود نیاید». پس اول قدمی که سالک برمی‌دارد ارادت است و اگر آن نباشد انگیزه طلب این معنی در سالک ظهور نکند و به این راه کشانده نشود بنابراین ارادت در سلوک بالاترین درجات است و در تمام طی مراتب طریقت سالک با آن سروکار دارد. و آن را بر سه گونه تقسیم کرده‌اند: اول ارادت به دنیا که خاص اهل دنیا است و نتیجه آن

طمع در حطام دنیاوی و جمع مال و منال و یا کسب جاه و مقام است، و آن را ارادت دنیاوی گویند. دوم ارادت احوال آخرت که حاصلش کسب معارف آخرت، و به جا آوردن امور شرعی، و حفظ احکام و قوانین دین و اعمال اخروی است، و این نوع ارادت خاص زهاد و عباد و اهل شرع است. سوم ارادت به حق است که «به وسیله آن آدمی دیده را به کحل عقل منور کند» و قصد رسیدن به مقامات و مدارج روحانی که نتیجه آن یافتن کمال واقعی است کند که غرض از تصوف همان است. این نوع ارادت است که در ابتدا سالک را که در مقام طلب واقع می شود و امیدارد که مرادی صاحب نظر یابد و دست ارادت به او دهد تا با تعلیمات او بتواند به مقصود و مقصد رسید. این ارادت یعنی ارادت نوع سوم را نیز به سه درجه تقسیم کرده اند: اولین درجه ترك قيود و اضافات است از مرید به حیثیتی که آن چه تا آن زمان کسب کرده و یا آموخته و بدان عادت کرده است اعم از قيود و رسوم شخصی یا اجتماعی ترك کند، و از سر صدق و صفا قدم در این طریقت نهد. دوم استقامت و پایداری مرید است در طریقی که در طلب آن بوده و انتخاب کرده است، و پایداری و ثبوت او در این راه و باز نایستادن از طلب در هر مقام و احوالی که باشد. درجه سوم محو مرید است در مراد، به این معنی که سالک اراده خود را تابع اراده مراد کند، از خود سلب اراده نماید، و اراده مراد را بر ارادت خود ترجیح نهد، و از دل و جان تسلیم پیرو مراد خود شود. در حقیقت به مراد خود عشق ورزد، خود را عاشق و او را معشوق انگارد و در کمال این عشق بکوشد تا به مقام فنا و محو در معشوق رسد، تا آن جا که ثنویّت و دوتایی و دوئیت بین عاشق و معشوق از میان برخیزد، و بالمعاینه بداند که «تو خود حجاب خودی حافظ از میان برخیز» تا عاشق و عاشق و معشوق یکی شود. بنابراین ارادت در تصوف از جمله مسائلی است که سالک از ابتدا تا انتهای سلوک با آن سروکار دارد و شناسایی آن از ضروریات این طریقت است. جهت اطلاع بیشتر ر.ک: لمحات ص ۱۱۷- شرح حال بابا طاهر ص ۵۲۵ تا ۵۲۷ و ترجمه رساله قشیریّه ص ۳۵۸ تا ۳۱۶ و صوفی نامه ص ۴۵ تا ۵۵ و فتوحات ج ۲ ص ۵۲۱ به بعد و مرصاد العباد ص

۲۵۵ تا ۲۵۷ و نکات العاشقین ص ۷۷ به بعد و رب ك: ذیل کلمه مرید در این کتاب.

در مشنوی: درباره کیفیت ارادت مرید به مراد و ضرورت این ارادت در سلوك بسیار بحث شده است که در ذیل کلمه مراد و مرید به آن اشاره خواهد شد. اما به طور کلی مولانا، ارادت را در مریدی به حق می بیند، یعنی ارادت واقعی را همان ارادت درجه سوم یا ارادت به حق می داند که با عشق و محبت توأم است، انواع دیگر ارادت را به هیچ می شمارد و بازیچه کودکان می انگارد که اطفالی را سرگرم می کند و نتیجه ای از آن حاصل نمی شود. آن نوع ارادت ها جز لهو و لعب و عمل لغو بی حاصل چیز دیگری نیست. اما ارادت به حق عکس آن است، و سالک عاشق را همیشه در حرکت و جنبش و امی دارد، و پایه و اساس ترقی او در احوال و مقامات می گردد، چه لازمه عشق بی قراری است و باسکون و رکود سروکاری ندارد و همین بی قراری ها است که عاشق را آن به آن به جلو می راند، و به ارتقاء و پیشرفت سوقش می دهد تا به مقصود نایل آید و به مقصد اصلی برساندش.

| | |
|---------------------------------|------------------------------|
| کار او دارد که حق راشد مرید | بهر کار او زهر کاری برید |
| دیگران چون کودکان این روز چند | تا به شب تر حال بازی می کنند |
| خوابناکی کوز یقظت می جهد | دایه و سواس عشوهش می دهد |
| هم تو خود را بر کنی از بیخ خواب | همچو تشنه که شود او بانگ آب |
| بانگ آبم من به گوش تشنگان | همچو باران می رسم از آسمان |
| برجهای عاشق برآور اضطراب | بانگ آب و تشنه و آنگاه خواب؟ |
| (ج ۶ نی ص ۳۵۵ س ۵۸۶) | (ج ۶ علا ص ۵۶۵ س ۷) |

ارباب

به فتح اول در لغت جمع رب است به معنی پرورش کننده و فارسیان به جای مفرد به معنی مهتر و رئیس استعمال کنند. (آندراج). در تصوف به خداوندان و صاحبان مراحل سلوك و احوال و مقامات و یا مکاسب ظاهری و باطنی اطلاق شود بقرار زیر:

- ۱- ارباب احوال: کسانی که باکشف وشهود ویا برهان واستدلال سروکار دارند ر-ك: حال.
- ۲- ارباب بصیرت: اولیاءالله ومشایخ نامدار صوفیان.
- ۳- ارباب رخصت: عوام مؤمنان را گویند (مصباح الهدایه ص ۷۱).
- ۴- ارباب ریاضت: تارکان دنیای مادی که برای رسیدن به کمال به جوع وسهر ومجاهدت نفس و ذکر وآداب سلوک پردازند تا انوار روحانی بر آنان ظاهر شود وامور غیبی را به مشاهده ببینند وبه مقام کشف وشهود رسند ر-ك: ریاضت.
- ۵- ارباب طریقت: سالکان طریقت وسایران طریق سلوک را گویند (شرح گلشن راز ص ۲۶۲). ر-ك: طریقت.
- ۶- ارباب عزایم: خواص مؤمنان وصوفیان اند. (مصباح الهدایه ص ۷۱).
- ۷- ارباب فتوت: جوانمردان وفتیان وخلفا وپیروان آنان. ر-ك: فتوت.
- ۸- ارباب فراست: ر-ك: فراست.
- ۹- ارباب معاملات: عابدان وزاهدانی که بیشتر عمر خود را در عبادات ظاهری شرع صرف کنند وپیوسته قائم اللیل وصائم النهار باشند.
- ۱۰- ارباب مواجید: کسانی اند که ازراه احوال به مراتب عرفان رسیده باشند نه ازراه تقلید و مقال. (شرح گلشن راز ص ۵۶۳)

اربعین

به فتح اول وبا در لغت ایام معهودی است که مرتاضان در آن خلوت گزینند وریاضت کشند (آئندراج) - در اصطلاح شرع آمده است که: «در روایات متنوع از رسول الله صلی الله علیه وآله وسلم وارد است که فرمود: «هرکس از امت من که چهل حدیث در موضوع دین خود حفظ داشته باشد، خدای تعالی او را در زمره فقها وعلمای برمیانتگیزاند». و اتفاق

دارند که این حدیث و روایت آن ضعیف است. و علما در این باب به مصنفات بی حد و حصر پرداخته اند ولی قصدشان از تألیف و جمع و ترتیب آن مختلف است: بعضی از آنان فقط به ذکر احادیث مربوط به توحید و اثبات صفات پرداخته اند، و بعضی دیگر همشان را صرف ذکر احادیث مربوط به احکام شرع کرده اند، زمره ای به احادیث وارده در عبادات اقتصار کرده اند و عده ای دیگر فقط به ذکر احادیث مواعظ و رقائق بسنده کرده اند، و برخی به اخراج احادیث صحیح الاسناد اکتفا نموده اند، و همه آنها مصنفات خود را کتاب الاربعین نامیده اند. (کشف الظنون - ترجمه از لغت نامه، ذیل کلمه اربعینیات).

اما در تصوف این کلمه مقامی خاص دارد و بدان بسیار اهمیت می دهند چون اساس ترقی طالبان طریقت است و برای آن شرایطی خاص قائلند که ذیلاً بدان اشاره می شود:

سهروردی باب بیست و ششم از کتاب خود را مخصوص این اصطلاح کرده و در خاصیت آن و حکمتی که در این عدد چهل است بیاناتی دارد که ابوالمفاخر باخرزی عیناً آن را به فارسی ترجمه کرده و در کتاب خود ذیل باب اول از قصه «آداب الخلوه و الاربعینیه و شرایطها و فتوحها» آورده است: «واجب نمود يك فص در بیان چهله، خلوت نشستن و خاصیت و فتوح آن نوشتن و کیفیت درآمدن به خلوت و شرایط آن را به شرح باز نمودن، جهت آن که به اربعینیه نشستن در میان صوفیه اصلی معتبر است.

(اوراد الاحباب ۲۹۵)

این طایفه صوفیه را جمیع اوقات روزگار باید که چنان باشد که در وقت چله نشستن است. هر چه در اول این چله مطلوب این قوم است در غیر چله نیز همان مطلوب است. لکن آنست که حکم اوقات مختلفه بر سالک طارق می گردد و او را مشوش می کند. پس وقت خود را به این اربعینیه مقید می دارد و نفس را برین معتاد می کند تا حکم و خاصیت او بر اوقات دیگر فایض گردد و جمیع اوقات ایشان بر هیئت اربعینیه گردد. و رسول صلی الله علیه و آله و سلم عدد اربعین را مخصوص ذکر فرموده

است و گفت «وَمَنْ أَخْلَصَ لِلَّهِ أَرْبَعِينَ صَبَاحًا ظَهَرَتْ يَنَابِيعُ الْحِكْمَةِ مِنْ قَلْبِهِ عَلَى لِسَانِهِ^۱». و خدای تعالی این عدد را در قصه موسی علیه السلام به تخصیص انقطاع الی الله ذکر فرموده است که «و واعدنا موسی ثلاثین لیلة و اتممنا هابشر فتم میقات ربّه اربعین لیلة^۲». و آن ثلاثین، ماه ذوالقعدة است و عشر دیگر دهه ذی الحجه. (اوراد الاحباب ص ۲۹۱ و عوارف المعارف ص ۲۵۷)

سپس در علت تسمیه اربعین، در حدیث نبوی و قرآن مجید، تمسك به حدیث مشهور در آثار صوفیان نموده است که «خَمَرَ طِیْنَةَ آدَمَ بِیَدِهِ أَرْبَعِينَ صَبَاحًا» و پس از شرح ارتباط این کلمه در حدیث با رفع حجب از سالک در چهل روز خلوت آورده است «بنده سالک در این چهل روز هر روزی به واسطه اخلاص عمل لله تعالی یک طبقه از طبقات جبلت ترابی که مبعد بنده است عن الله تعالی منکشف می شود تا در چهل روز کامل ایام خلوت آن چهل طبقه حجاب روز تخمیر را کشف کند. و نشان تأثیر اربعینیه در سالک و علامت صدق او در خلوت و نشان آنکه در این اربعینیه به شرایط اخلاص وفا کرده است، آن است که چون از خلوت اربعینیه بیرون آید، بیش به دنیا رغبت نکند و زهد نماید و از دار غرور دور شود و به دار الخلود باز گردد. جهت آن که ترك دنیا از ضرورت و لوازم حکمت است در دل. و هر که به دنیا رغبت نماید و زهد نکند علامت آن باشد که در خلوت بر هیچ حکمتی ظفر نیافته است و هیچ حاصلی نکرده. و هر که را بعد از اربعینیه در باطن حکمت الهی پدید نیاید از آن باشد که شرایط خلوت او به خلل بوده است و اخلاص به جای نیاورده است و هر که اخلاص به جای نیارد خدای را عبادت نکرده است. جهت آن که خدای تعالی عبادت بی اخلاص را قبول نمی کند. قال الله تعالی «وَمَا أَمْرٌ إِلَّا لَعَنَ اللَّهُ مَخْلَصِينَ لَهُ الدِّينَ».

(اوراد الاحباب ص ۲۹۳ و عوارف المعارف ص ۲۵۹)

۱- به این روایت اغلب صوفیان در آثار خود تمسك جسته اند رسك: حلیه الاولیا ج ۵

ص ۱۸۹.

۲- سوره اعراف آیه ۱۴۲

۳- سوره بینه آیه ۵

عزیزالدین نسفی رساله ششم از کتاب انسان کامل خود را اختصاص به آداب خلوت داده و در فصل دوم آن ذیل «در بیان شرایط چله» آورده است: بدان که شرط اول، حضور شیخ است. باید که به اجازت شیخ نشیند، و شیخ حاضر باشد. و هر هفته یا به هر ده روز شیخ به خلوتخانه وی رود تا وی را به دیدن جمال شیخ، قوت زیاده شود و تحمل و مجاهده تواند کرد. و اگر مشکلی افتاده باشد سئوالی کند. شرط دوم، زمان و مکان است یعنی در وقتی باید باشد که سرما و گرمای سخت نبود، در وقتی معتدل باید باشد. و جایی باید که از میان خلق دور بود چنانکه آواز مردم بوی نرسد، و آواز ذکر وی بمردم نرسد. و جایی خالی و تاریک باید که باشد، و درین چهل روز هیچکس به پیش وی نرود الا شیخ و خادم. شرط سوم آنستکه همیشه با وضو باشد، و در هر وقت نمازی را وضو تازه کند، و هر نوبت که وضو تازه کند دو رکعت نماز شکر وضو گزارد. شرط چهارم صوم است، باید که درین چهل روز هر روز روزه باشد. شرط پنجم کم خوردنست، در حق هر کسی متفاوت باشد، و این بنظر شیخ تعلق دارد تا هر کس را چه مقدار فرماید. شرط ششم کم گفتن است باید که درین چهل روز با هیچکس سخن نگوید الا با شیخ و خادم.

شرط هفتم کم خفتن است، باید به شب دودانگ خواب بیش نکند، شرط هشتم خاطر شناختن است، و خاطر چهار قسم است: خاطر رحمانی، و خاطر ملکی، و خاطر نفسانی، و خاطر شیطانی و هر یک علامتی خاص دارد. شرط نهم نفی خواطر است، باید که درین چهل روز هر خاطری که در آید نفی کند و بفکر آن مشغول نشود، اگر چه خاطر شناس باشد، و اگر چه احتمال آن میدهد که آن خاطر که درآمده است رحمانی بود، نفی میباید کرد. از جهت آنکه او را بامر شیخ کار میباید کرد، و امر شیخ بی هیچ شکری رحمانیست. و اگر خاطری در آید یا خوابی یا واقعه‌ای دیده باشد، یا در بیداری چیزی در خارج ظاهر شود و آن را نفی نتواند کرد و بفکر آن مشغول می‌شود و حل آن نمی‌تواند کرد، باید که آن را بر شیخ عرضه کند تا شیخ شرح آن بکند، تا آن چیز مانع جمعیت وی نشود. شرط

دهم ذکر دائمست، بعد از ادای نماز پنجگانه بهیچ کاری دیگر مشغول نشود الا بذكر «لا اله الا الله». و باید که ذکر بلند گوید و جهد کند که حاضر باشد و داند که نفی و اثبات می کند.

(انسان کامل نسفی ص ۱۵۴)

نسفی در کتاب کشف الحقایق دوازده شرط در بیان شرایط چله آورده است، و اغلب همانست که در کتاب انسان کامل ذکر شده، جز چند مورد که به آن اشاره می شود: شرط دوم تجدید ایمان است بلکه هر ساعت. سیم هر روز تجدید توبه است بلکه هر ساعت. پنجم حضان خشنود کردنست یعنی حق خدای و خلق به تمامی گزاردنست. ششم لقمه حلالست و اگر به کسب خود حاصل کرده بهتر. در شرط یازدهم که تقلیل غذاست گوید «در هر شخص دگرگون باشد، یکی را هر شب پنجاه درم اندک باشد و یکی را بسیار باشد. شیخ ما سلمه الله و ابقاء، هر شب يك قرص نان به قدر چهل درم و يك زخم گوشت به قدر چهل درم بایك كاسه آبگوشت می فرستاد، اگر نمی خوردیم می رنجید، و اکنون معلوم می شود که حق به دست ایشان بود. و اگر تابستان بود يك من روغن بادام می فرستاد و اگر زمستان بودی نیم من تاهر شب سرچرب می کردیم و دربینی می چکانیدیم. و بعضی در چله در شب اول چهل لقمه خورده اند و هر شب يك لقمه کم کرده اند تا شب آخر يك لقمه مانده است. و بعضی در تمام چله يك من طعام خورده اند، هر شب به قدر هفت درم. و بعضی در چله قطعاً حیوانی نخورده اند. و شیخ ما می فرمود که این ها را اعتبار نیست، کار کردن را اعتبار است. غرض که تقلیل غذا به نظر شیخ تعلق دارد، تا در حق هر کس چه مقدار فرماید. سالک را به رأی و اندیشه خود کار کردن زهر قاتلست و به امر شیخ کار کردن تریاق اکبر. (کشف الحقایق ص ۱۳۴).

نجم الدین دایه فصل پانزدهم از: کتاب خود را به آداب خلوت اختصاص داده است و در لزوم مراعات این آداب مطالبی شبیه به آن چه از عوارف المعارف ذکر شد آورده است. و هشت شرط برای اربعین نشستن شمرده است که همان شروط مذکور در بالا است. جز آن که در کیفیت

نشستن سالک به چله آورده است: شرط اول: تنها در خانه خالی نشستن است و روی به قبله آورده مربع، دست‌ها بر روی ران نهاده، غسل کرده به نیت غسل مرده، و خلوت خانه را لحد خویش شمرده، و از آن جا جز به وضو و حاجت و نماز بیرون نیاید. و خانه باید تاریک بود و کوچک و پرده بر روی در فرو کرده، تاهیج روشنی و آواز در نیاید، تا حواس از کار فرو افتد از دیدن و شنودن و گفتن و رفتن، تا روح چون مشغول حواس و محسوسات نباشد با عالم غیب پردازد. و نیز حجبی و آفاتی که روح را از دریچه‌های حواس پنجگانه در آمده است چون حواس از کار فرو افتد، به تصرف ذکر و نفی خواطر محو گردد و آن نوع حجاب نیز بنشیند و روح را با غیب انس پدید آید و انس او از خلق منتفی گردد.

(مرصاد العباد چاپ دکتر ریاحی ص ۲۸۲ و شمس العرفا ص ۱۵۶)

شروط دیگر همان است که در آثار نسفی ذکر شده جز آن که در شرط هفتم آورده است: هفتم مراقبت دل شیخ کردن است. باید که پیوسته دل با شیخ دارد و از دل شیخ مدد می‌طلبد، که فتوحات غیبی و نسیم نفحات الطیف ربانی ابتدا از دریچه دل شیخ به دل مرید رسد. زیرا که مرید اول حجب بسیار دارد، و توجه به حضرت عزت به شرط نتواند کرد که او خو کرده عالم شهادت است، چون پیوند ارادت محکم بود، توجه به دل شیخ آسان دست دهد. و دل شیخ متوجه حضرت است و پرورده عالم غیب. هر لحظه از غیب به دل شیخ فیضان فضل ربانی می‌رسد، و از دل شیخ به حسب توجه دل مرید به دل شیخ، مددهای غیبی به دل مرید می‌رسد. تا دل مرید اول به واسطه، از غیب مدد گرفتن خو کند و پرورش یابد. آنگاه به تدریج بدان رسد که قابل فیض بی واسطه شود. پیوسته همت شیخ را در راه، دلیل و بدرقه خویش شناسد، و چون آفتی و یا خوفی پدید آید یا خیالی هایل در نظر آید در حال پناه با ولایت شیخ دهد، و از راه اندرون از دل شیخ مدد طلبد، تا مدد همت و نظر ولایت شیخ دفع هر آفت اگر شیطانی است و اگر نفسانی می‌کند. (مرصاد العباد ص ۲۸۴). هشتم ترك اعتراض است هم بر خدای هم بر شیخ. ترك اعتراض بر خدای، چنان که به هر چه از غیب بدو

فرستد از قبض و بسط ورنج و راحت و صحت و سقم و گشایش و فرو بستگی راضی باشد و تسلیم کند و روی از حق نگرداند و ثابت باشد. و بر شیخ به هر چه از قول و فعل و حال و صفت او بیند اعتراض نکند و تسلیم تصرفات ظاهر و باطن او باشد و در معاملات و احوال شیخ به نظر ارادت نگردد، به نظر عقل کوتاه بین تصرف نکند که شرط بزرگترین، تسلیم ولایت شیخ بودن است. (مرصاد العباد چاپ نشر کتاب ص ۲۸۴)

در کیفیت خوردن غذا و خفتن و تقلیل آنها و مداومت ذکر هنگام چله نشینی آورده است «از آداب خلوت یکی تقلیل طعام است نه چندان که ضعیف و بی قوت شود. آن مقدار که قوت مواظبت بر ذکر سخت و مدام گفتن باقی باشد. مثلاً به مقدار صد درم یا صد و پنجاه درم یا دویست درم طعام خورد. فی الجمله باید در شب سبک باشد تا خواب غلبه نکند و از ذکر باز نماند از قلت طعام یا کثرت. و آن مقدار طعام خورد که با ذکر و حضور دل خورد، و لقمه کوچک بردارد و به شیره نخورد و خرد بخاید با ذکر که در دل می گوید، تا به نور ذکر ظلمت شهوت طعام مندفع می شود. و چون نیم سیر شد دست بدارد تا اسراف نبود. و در طعام تکلف نکند تا لذیذ باشد و از گوشت بسیار احتراز کند. در هفته ای اگر یک بار یا دوبار خسورد، هر بار پنجاه درم روا باشد. دیگر در قلت خواب کوشد تا بتواند به اختیار پهلوی به زمین ننهد مگر از غلبات خواب بی خود بیفتد یا خوابش ببرد. چون باخویش آمد برخیزد و وضو تازه کند و به ذکر مشغول شود و اگر نیک مانده گردد و نتواند نشست یک ساعت پهلوی بر زمین نهد یا سر بر زانو نهد و خوابش ببرد، تا ملالت از طبع و کلالیت از حواس برود هم روا باشد. و هر وقت که از ملازمت ذکر زبان بازماند یک ساعت دل را به ذکر مشغول کند و مراقب دل شود و منتظر باشد تا چه در نظر او آید. و از هر خیال مخوف و آواز هایل که بیند یا شنود نترسد و دل به قوت دارد و در حال پناه با ولایت شیخ دهد و نام شیخ بر زبان براند و از همت او مدد طلبد تا حق تعالی به لطف خویش مندفع گرداند. و هر وقت که به وضو یا نماز جماعت یا نماز جمعه بیرون آید باید که چشم در پیش دارد و به جوانب ننگرد و دل

را و زبان را به ذکر مشغول گردانند تا متفرق نشود.

(مرصاد العباد ص ۲۸۷)

حاصل کلام آن که: اربعین در واقع عبارت بود از چهل روز ریاضتی که مرید برای تزکیه نفس باید به دستور مراد و شیخ خود بکشد و از لوازم و آداب اولیه سلوک به شمار می رود. هر سالگی در طی مدارج سلوک باید به فرمان شیخ خود از خلق عزلت گیرند و با ترتیباتی که در بالا ذکر شد به گذراندن این اربعین یا چله پردازد. دفعات اربعین و اوقات آن بسته بود به نظر شیخ و استعداد سالک و مقدار پیشرفت او در سلوک و چه بسا که از یک یا دو و یا چندین اربعین تجاوز می کرد. در خانقاهها، زوایا و یا اطاقهای کوچکی ترتیب داده بودند که نوصوفی و یاسالک طریق را برای گذراندن چله یا اربعین بدان جا می فرستادند تا به کلی از خلق و اجتماع منقطع گردد و به آدابی خاص و ذکرهای که از جانب شیخ تلقین می شد پردازد. کیفیت این اذکار و انواع آن را ذیل کلمه ذکر باید دید (رسک: ذکر).

سالک به اجازت و اشارت شیخ و تعلیم او برای مدت چهل روز به آن اطاق در بسته تاریک می رفت و رابطه اش با خارج به کلی قطع می شد، جز با شیخ و خادم خانقاه که مأمور رساندن غذا و لباس به چله نشینان بود. با این شروط که همیشه با وضو باشد و در زاویه در بسته خود با ادب تمام چهار زانو رو به قبله نشیند و به نمازها و تهجدات و اذکاری که به او داده بودند مشغول گردد. در تمام این مدت باید روزه گیرد، سعی کند که هر روز از مقدار غذای مرسوم کم کند تا آن را به حداقل ممکنه برساند که گاهی به یک لقمه و یا چند خرما و بادام و جز آن می رسید. و باید بکوشد تا از خواب خود نیز بکاهد و در شبانه روز جز چند ساعتی به خواب نرود و همیشه مراقب احوال و اذکار خود باشد. هر گونه سخن و گفتگوئی را ترك کند جز ذکر و نماز و تهجدات و نوافل دستوری شیخ را، و اگر در این مدت خاطراتی بر او گذرد و یا افکاری نابجا و یا هول انگیز به او هجوم آورد آن ها را با شیخ خود در میان نهد و چاره جویی از او خواهد. مشایخ

هم هنگام اربعین، سخت مواظب احوال سالکان بودند و باتعلیماتی خاص در تقلیل خوراك و خواب و ادامه اذکار و بهجا آوردن فرایض و مستحبات آنان نظارت می کردند، و برای پیشگیری از هرگونه حادثه‌ای نسبت به استعداد جسمی و روحی سالک دستورهایی می دادند و یا ادویه‌ای خاص تجویز می کردند. سالک هم در این مدت کاملاً از ما سوی الله منقطع و به پاسداری دل خود و بهجا آوردن تعلیمات شیخ که باریاضتی شاق همراه بود می پرداخت تا از این طریق، نفس اقارة بالسوء را که منشاء همه مفاسد و بزرگترین دشمن سالک و عظیم‌ترین سد و مانع در طریقت بود سرکوب نماید. جهت مزید اطلاع رـك: جلابی ص ۴۱۸ و عوارف المعارف ص ۲۵۷ تا ۲۲۷ و مرصاد العباد ص ۲۸۲ تا ۲۸۸ و اوراد الاحباب ص ۲۹۵ تا ۳۲۴ و نیز رـك ذیل کلمه خلوت در این کتاب.

در مثنوی راجع به چله و اربعین و کیفیت آن و لزومش در سلوك بحث خاصی نشده است. علتش آنست که در مکتب مولانا و یارانش سلوك با صحبت توأم است. به این معنی که تعلیمات این مکتب باریاضت و اعمال شاق همراه نیست، بلکه سعی می شود که با صحبت و ارائه طریقی خاص سالک را به کمال مورد نظر برسانند. اگرچه در آثار و احوال شمس تبریزی و مرید سخت مستعد او آمده است که هر دو در بدایت کار ریاضت ها کشیده و اربعین و چله ها گذرانده اند. افلاکی در ذکر مناقب شمس تبریزی آورده است: «هم چنان عرفای اصحاب از حضرت خداوندگار چنان نقل کرده اند که خدمت مولانا شمس الدین در شهر حلب چهارده ماه در حجره مدرسه درآمد و به ریاضت و مجاهده به غایتی مشغول شد که اصلاً يك روز از حجره بیرون نخرامید، از دیوار حجره آواز آمد که ان لنفسك عليك حقاً مرحمت فرمود تبسم کنان ترك اعتكاف کرده به سوی دمشق عزیمت نمود. (مناقب العارفین ص ۶۸۲). و فریدون بن احمد سهالار در ذکر احوال او آورده است: و در تجرد و عزلت سیرت عیسی علیه السلام داشت و پیوسته در مشاهده سلوك می فرمود و در مجاهده روزگار می گذرانید. (رساله فریدون ص ۱۲۳) و در مقالات شمس به موارد بسیار بر می خوریم

که در خدمت مشایخ ریاضت‌ها دیده و اربعین و چله‌ها گرفته بود و اصولاً زندگانی این مرد کامل باریاضات شاق توأم بوده است که شمه‌ای از آن‌را در مقالات و مناقب العارفین باید دید.

مولانا نیز از وقتی که پس از فوت پدر در تحت تعلیم و ارشاد محقق ترمذی درآمد چندین اربعین و چله گذراند چنان‌که افلاکی اشاره کرده است: «و چون حضرت مولانا از غلبه زیارت مردم خلوت شد. به طریق یاری حضرت سید (محقق ترمذی) فرمود که وَلِلّٰهِ الْحَمْدُ وَالْمُنَه که در جمیع علوم ظاهر صدهزار همچو پدری می‌خواهم که زمانی هم در علوم باطن خوض کنی. و مرا ارادت است که پیش من خلوتی بر آری. اشارت سید را بصدق تمام تلقی نمود. سید فرمود که هفت روزه‌ای بگیر. مولانا گفت: قوی اندک است تا چهل روزه باشد. سید خلوتی راست کرده، مولانا را به خلوت نشانده در حجره را به گل درآورد. گویند غیر از ابریقی آب و چند قرص جوین هیچ نبود. بعد از آن که چهل روز بگنشت، سید در حجره را بگشاد. چون درآمد دید حضرت مولانا به حضور تمام در کنج تفکر سر به گریبان تحیر فروبرد. ساعتی توقف کرده اصلاً نگران نشد. سید آهسته بیرون آمد در خلوت را برآورد. تا چله دیگر بگنشت. باز درآمد، دید که به نماز ایستاده نیاز می‌کند. قطعاً به سید نپرداخت. چون چله سوم بگنشت سید نعره زنان در خلوت را خراب کرده، دید که مولانا از خلوت به صد جلوت تبسم کنان برابر سید آمد و هر دو چشمان مبارکش از مستی، دریای مواج الهی گشته بود. (مناقب العارفین ص ۸۲). و باز در همین کتاب آمده است که مولانا به پسرش سلطان ولد پس از الحاج و اصرار بسیارش اجازت اربعین و چله داد.

(مناقب العارفین ص ۷۹۳)

ظاهر آ شمس تبریزی و به تبع او مولانا پس از رسیدن به مقام ارشاد اربعین و چله را از ضروریات سلوک نمی‌دانستند و پیروان خود را کمتر به خلوت می‌فرستادند. چنان‌که شمس می‌گفت: این چله‌داران متابع موسی شدند چون از متابعت محمد (ص) مژه نیافتند. حاشا، بلکه متابعت محمد

(ص) به شرط نکردند از متابعت موسی اندکی مزه یافتند آن را گرفتند (مقالات شمس) و باز در مقالات آمده است که «شیخی در بغداد چله نشسته بود شب عید آمد. در چله آوازی شنید، نه از این عالم، که ترا نفس عیسی دادیم بیرون بر خلق عرضه کن. شیخ متفکر شد که عجب مقصود از این ندا چیست؟ امتحان است یا چه می خواهد؟ دوم بار به هیبت تر آمد، که وسوسه را رها کن، بیرون آی و بر جمع شو که تو را نفس عیسی بخشیدم. خواست که در تأمل مراقبت شود، تا مقصود براو مکشوف شود. سوم بار بانگی با هیبت آمد، که تو را نفس عیسی بخشیدم بیرون آی بی توقف و بی تردد. بیرون آمد روز عید را در انبوهی بغداد روان شد. (مقالات ص ۳۵۱). باز افلاکی از قول شمس آورده است: آخر بنگر که آن چله و آن ذکر هیچ متابعت محمد (ص) هست؟ آری موسی را علیه السلام اشارت بود «اربعین لیلة» متابعت محمد (ص) کجا که موسی تمنای آن نیارد بردن. (مناقب العارفین ص ۶۷۷).

مولانا نیز در این باره متابعت از پیرو مرشد و شیخ خود شمس تبریزی می کرد. افلاکی در ضمن سرگذشت سلطان ولد پسر مولانا آورده است که: حضرت سلطان ولد در سن بیست سالگی روزی از حضرت مولانا التماس نمود که البته به خلوت درآید و چله ای برآورد. فرمود که بهاء الدین، محمدیان را خلوت و چله نیست و در دین ما بدعت است. اما در شریعت موسی و عیسی علیهما السلام ایشان را بوده است. و این همه مجاهدات برای ما آسایش فرزندان و باران است. هیچ خلوت محتاج نیست. زحمتی مکش و وجود مبارک خود را مرنجان. (مناقب العارفین ص ۷۹۳). و باز در جای دیگر حکایتی آورده است که صوفیی خدمت مولانا رسید پس از ادای ادب و به جا آوردن احترامات لازم مولانا از سفرهای او سؤال کرد و جواب هایی گفت. مولانا فرمود: «بیا راست بگو که شیخت تو را چگونه ارشاد کرد و تو را چه ها فرمود؟ گفت در بغداد دوازده سال ملازم خدمت شیخ بودم (و چنان و چنین کردم) آنگاه شیخ به خلوت تم نشانید تا چند

نوبت چهله برآوردم و زحمت بسیار کشیدم. حضرت مولانا فرمود، که به اشارت و ارشاد او این همه تو کردی، اوغر خواهر برای تو چه کرد؟ نازنین کس که با این همه اعتقاد و صدق چه‌ها کرده است و چه‌ها کشیده و آن شیخ بی‌خبر هیچ نکرده است و این بیت را بگفت:

اگر تو کار نکردی مفلسی از خیر بیا که کار چو تو صد هزار ما کردیم
یاران به یکبار سر نهادند و شکرها کردند. فرمود که به روان پاک پدرم، شیخ راستین حقیقی آنست که بی‌آن که مریدش بداند و مطلع شود کار او را تمام کند و او را به‌خدای رساند بی‌هیچ جهدی و جهادی و خدمتی و هم‌چنان او را به‌منزلی رساند که مس وجود او اکسیر مس وجود دیگران شود تا مس‌ها زر کند و کیمیا سازد و این قوت و قدرت کار محمدیان است و متابعان او.

(مناقب العارفین ص ۴۷۵ - به اختصار).

مجموع این اقوال نشان می‌دهد که مولانا پس از رسیدن به شمس تبریزی و ارشاد او، در تعلیمات پیروان به‌چله‌نشینی و گذراندن اربعین‌های متعدد و دادن ریاضات شاق چندان معتقد نبود و سعی می‌کرد که کار مریدان را بدون آن که آن‌ها مطلع شوند به‌سامان رساند تا بی‌هیچ جدّ و جهدی و جهادی و خدمتی او را به‌منزلی رساند که مس وجودش زر گردد و مس وجود دیگران را نیز زر کند. در مثنوی هم چله‌نشینی را به قوم عیسی نسبت داده است و آن را نوعی از خودبینی و یا خویش‌نمایی جلوه داده که نتیجه‌اش فساد و تباهی و اختلاف می‌شود.

جهت اطلاع رسک: نی، ج ۱ ص ۳۵ تا ۴۵ ذیل حکایت خلوت‌گزیدن وزیر نصرانی. و در دفتر پنجم ذیل حکایت صاحب‌دلی که در چله دید، سگی حامله در شکم آن سگ بچگان بانگ می‌کردند (نی، ج ۵، ص ۶۲). آورده است که نتیجه اربعین و چله باید فتوح و گشایشی باشد که عقده‌ها را حل کند و سالک را از نقص و کمی برهاند. و در جای دیگر همان دفتر آورده است که چله و ریاضت برای ناقصان است تا به کمال رسند اما برای مخموران حق که ولیّ الدولتین و امام القبلتین شده‌اند و از او اوصاف

بشری رسته و آستین بر دامن حق بسته‌اند این گونه مسائل شایسته نیست.
 این که در وقتست باشد تا اجل هست يك نامش ولی الدولتین
 وان دگر یار ابد قرن ازل هست يك نعتش امام‌القبلتین
 هیچ غیمی مرورا غایم نماند خلوت و چله بر او لازم نماند
 کی حجاب‌آزد شب بیگانه‌اش قرص خورشید است خلوت‌خانه‌اش
 کفر او ایمان شد و ایمان نماند علت و پرهیز شد بحران نماند
 او ندارد هیچ از اوصاف خویش چون الف از استقامت شد به پیش
 (علا، ج ۵ ص ۵۳ س ۱۹) (نی، ج ۵ ص ۲۲۹ س ۳۶۵۷)

ارهاص

به کسر اول در لغت به معنای بنا کردن دیوار به گل، و آماده چیزی شدن، و ایستادن آمده است. (منتهی‌الارب). و در اصطلاح خارق عادتی است که از پیغمبر صلی‌الله علیه و آله وسلم قبل از ظهور او سرزند، مانند نوری که در پیشانی پدران او ظاهر بود. - احداث امر خارق عادتی است که دلالت بر بعثت پیغمبر کند قبل از بعثتش. - امر خارق‌العاده‌ایست که از پیغمبر ما صلی‌الله علیه و آله وسلم پیش از نبوتش سر می‌زد. گویند آن از قبیل کرامات است. چه درجه انبیاء پیش از بعثتشان کمتر از درجه اولیا نیست. - ارهاص شرعاً نوعی از خارق عادتیست که پیغمبران را پیش از برگزیده شدن به پیغمبری از جانب حق تعالی عطا می‌شود. و وجه تسمیه آن اینست که در لغت ارهاص به معنای بنای خانه است، و این خارق عادت اعلام به بنای خانه نبوت است. (کشاف ص ۵۶۳).

ارشاد

به کسر اول، در لغت به معنای راه به حق نمودن است. (آئندراج). و در اصطلاح صوفیان تعلیم و تربیتی است که مشایخ آنان به سالکان این

طریقت ارائه کنند تا بتوانند راه بی‌زینهار سلوکی را به‌خوبی طی نمایند. محقق ترمذی گوید: ارشاد کار هر سرگین‌دانی نیست، جانی باید از خود و از کار خود فارغ شده، کار انبیا است، کار محمد است که ارشاد کند به‌خدا زیرا ربّانی است.

(معارف محقق ترمذی ص ۷۰).

ازل

بفتح اول و دوم، در لغت به معنای همیشگی و زمانی که آن را ابتدا نباشد. (کشف‌اللغه). و در اصطلاح متکلمین، عبارت است از استمرار در ازمنه مقدّره غیرمتناهی در جانب ماضی، چنان که ابد استمرار وجود است در ازمنه غیرمتناهی در طرف مستقبل و آینده. (تعریفات). - ازل دوام وجود است در ماضی کما این که ابد دوام وجود است در مستقبل. و در شرح موالع در بیان حدوث اجسام آمده است که ازل ماهیتی است که اقتضای عدم مسبوقیت کند، و از این جهت است که گفته‌اند ازل نفی اولیت باشد. و جمعی دیگر گفته‌اند که ازل استمرار وجود است در زمان‌های غیرمتناهی در طرف ماضی و حال آن که این معنا عین معنای اول است. صوفیان گویند اعیان ثابته و بعضی از ارواح مجرد ازل‌اند، و فرق بین ازلیت اعیان و ارواح با ازلیت مبدع این است که مبدع تعالی صفتی است سلبی به نفع اولیت زیرا او جل شأنه عین وجود است و دوام ازلیت اعیان و ارواح بسته به دوام مبدع آنها است در عین حال با افتتاح وجود از عدم زیرا که وجود غیر از اعیان و ارواح می‌باشد.

(کشاف اصطلاحات الفنون ص ۸۴).

امتداد فیض را گویند از مطلق و معنا و ظهور ذات احدیت در مجالی اسماء فعلی بروجهی که مسبوق به ماده و مدت نباشد. هر آینه ازلیت ذات از سرحد عالم مثال در ملکوت و جبروت اعتبار توان نمود چرا که در مادون عالم مثال که عالم ملک و شهادت است ذات را تجلی در اسماء فعلی است.

و مقرون است آن افعال به ماده و مدت و بنیاد ظهور اجسام است هر آینه زمان که مقدار حرکت فلك جسمانی است متقدر و متحقق گردد. (مرآة العشاق). - ازل معنای قدم است. (شرح شطحیات ص ۶۱۸)

ازل آن چه مرآن را اول نیست. (جلایی ص ۵۵۱). - ازل به معنای قدیم است. و گفته اند شیئی است قدیم تر از شیئی. و ازل و ازلیت از آن خدای تعالی است و هیچ چیز جز او به این نام خوانده نمی شود. و ازل اسمی از اسماء اولیه است، و آن خدا است جل شأنه که قدیمی است، و لم یزال و لم یزل، و ازلیت صفت است از صفات او. و بعضی از متقدمین گفته اند: «الحق فی ما لم یزل کهو فی ما لا یزال». و این گفته را پسند کردند به علت نفی تغیر از حق، چه او به جمیع اسماء و افعالش لم یزلی است. و برخی دیگر گفته اند که این قول الزام قدمت برای اشیاء کند، و آن ها بین اسماء و افعال، و اسماء و ذات و صفات، و صفات و فعل، و صفات و ذات فرق گذاشته اند. (اللمع ص ۳۶۴).

عین القضاة در فصل پنجاه و سوم و پنجاه و چهارم از کتاب زبد المحقائق خود مطالبی راجع به ازلیت و ابدیت حق و یکی بودن آن ها بیان کرده است که به اختصار به آن اشاره می کنیم: «حق این است که خدای موجود بود و با او چیزی نبود، و الان نیز موجود است و با او چیزی نیست، و موجود خواهد بود بدون این که با او چیزی باشد. پس ازلیت او حاضر است با ابدیتش بدون هیچ فرقی و هر گجا که پادشاهی او باشد موجودی جز او نیست نمی توان وجودی جز او تصور کرد، چنان که آن جا که سلطنت آفتاب است وجود خفاشان در تصور نگنجد. پس وجود حق در وعاء زمان نگنجد و به عبارت دیگر زمانی نیست که گفته شود «كان الله ولم تكن معه شیئی». و چون از باطن تو روزنی بملکوت باز شود آن گاه این مطلب را مشاهده خواهی یافت و از سماع و حکایت خواهی رست. پس بدان که هر کس ظن برد که ازلیت چیزی است گذشته خطای فاحشی نموده است. و این وهمی است که اکثر و اغلب دچار آن هستند چه آن جا که ازلیت هست نه گذشته ای وجود دارد و نه آینده ای. چه او محیط

به زمان گذشته است همان طور که محیط به زمان آینده می باشد. و هر که جز این تصور کند اسیر وهم خویش است. زمان آدم ابوالبشر به ازلیت نزدیک تر از زمان مانیت، بلکه نسبت ازمنه و ازلیت یکی است. پس ازلیت با تمام زمان ها است و محیط است بر تمام زمان ها و سبق وجود بر آن ها دارد. چون این دانستی، بدان که در معنا اصلاً فرقی بین ازلیت و ابدیت نیست. بنابراین هر گاه اعتبار وجود این معنا کنی با نسبت به گذشته از زمان لفظ ازلیت را استعاره آوری و هر گاه اعتبار وجود آن معنی کنی با نسبت به آینده از زمان، لفظ ابدیت را به عاریت گیری و لابد اختلاف این دو لفظ به اختلاف نسبت است نه حقیقت و معنی واقعی. (به اختصار از زبدة الحقایق ص ۵۷ تا ۶۰) و نیز در نامه های خود فصل دلکشی در علم ازل و ارادت ازل و قدرت ازل آورده است که نقل آن همه در این جا میسر نیست ر سـك: (نامه های عین القضاة همدانی ص ۱۴۱ تا ۱۴۹).

نظیر مطلب مذکور در فوق را سید حیدر آملی ذیل نقل قول «لیس فی الوجود سوى الله تعالى واسمائیه و صفاته و افعاله فالکل هو به و منه و الیه». آورده است که: این قول نه الزام نقصی در صفات خدا می کند و نه قدحی در اطلاقش، چه او جل شأنه در حال و الآن همان است که در ازل بوده است، و ازل عبارت از همین مقام است پس هر آنی ازل است نسبت به مابعدش و آن چه مابعد است ابد است نسبت به ماقبلش. و ازل عین ابد است و ابد نفس ازل، اول عین آخر است و آخر عین اول. از این جهت است که تمام کمالات ذاتی و خصوصیات صفاتی حق تعالی ازلی و ابدی است، و آن طور که محجوبین از این معنا درك می کنند. در این جا نقص لازم نمی آید بلکه کمال در کمال است و شرف در شرف. (جامع الاسرار ص ۱۵۸) و در جای دیگر آورده است «بین خدای تعالی و مظاهر او که خلق و اشیاء و عالم نامیده می شود، مسافتی از حیث تراخی و تماسی از حیث تلاقی وجود ندارد بلکه «هو الان کما کان فی الازل» یعنی در ازل بوده است و چیزی با او نبوده است. الآن او چون گذشته او است و فی الحال هم همان است که بود

یعنی اول و آخر و ظاهر و باطن او است «ولیس کمثله شیء^۱»
(جامع الاسرار ص ۳۱۸).

عطار گوید:

چو حالی این زمین کردی بدل تو یکی بینی ابد را با ازل تو
چو آنجا نه چه و نه چند باشد ازل را با ابد پیوند باشد
یقین دادم که هر دو جز یکی نیست محقق را درین معنی شکی نیست
(اسرارنامه ص ۳۵)

نامه عشق ازل بر پای بند تا ابد آن نامه را مگشای بند
عقل مادرزاد کن با دل بدل تا یکی بینی ابد را با ازل
(منطق الطیر ص ۳۶)

علما و اهل تصوف بدایت عالم لازمان را «ازل» می گویند. سالك تا از زمان و مکان بیرون فرود، طیران او به ازل متصل نگردد و در این نظر ماضی و مستقبل برخیزد و سر «لیس عند ربکم صباح و لالمساء» از نقاب عزت بیرون آید. و بدایت ظهور جوهر اول را که روح اضافی است ازل ازل می گویند، و دریای اول را که ذات خدای است لم یزل و لایزال می گویند.
(مقصد اقصای نسفی ضمیمه اشعه اللمعات ص ۱۹۱)

خلاصه کلام آن که: ازل از نظر صوفیان اطلاق می شود به ابتدای بدون ابتدا که باثبات و همیشگی و دوام همراه است. و اغلب آنان ازل و ابد را یکی می دانند خاصه در مورد حق تعالی که خودش آفریننده زمان است، و او را قبل و بعد و گذشته و آینده ای نیست، همیشه بوده و همیشه خواهد بود، قدیم لم یزل و لایزال است و لازمه قدمت نفی زمان و مکان است. تا سالك گرفتار حدود است و از حد زمان و مکان نگنشته است، ازل و ابد را دو صفت مختلف و ممتاز می انگارد، اما چون حجب از پیش چشمش برداشته شود و به قول عطار عقل مادرزاد او به دل بدل گردد، و در مقام توحید از مرتبه و مرحله عقل حسابگر بگذرد، و به مقام اتحاد عشق و عاشق و معشوق رسد، این دورا در آن مرحله یکی بیند، و این اختلاف و تمایز را مرتفع

بیند و خدای تعالی را با تمام صفات و عوامل دیگر ازلی و ابدی مشاهده کند.

ازل الازل

عبارت از امتداد ظهور معناست با صور اسماء و صفات به اعتبار سقوط اضافات:

ای مشکل حل و حل مشکل زان سوی ازل بهشت منزل
چرا که مرتبه صفات سبعة ذاتیه و مرتبه ذات بحث ماورای رتبت
ازلی است که مرتبه صفات فعلی. (مرآة العشاق). - ازل ازل وجود حق
است بی رسم رسم. (شرح شطحیات ص ۶۱۸). - بدایت ظهور جوهر اول
را که روح اضافی است ازل ازل می گویند. (مقصد اقصای نسفی ص ۱۹۱)

اسارت

به کسر اول: در لغت به معنای دستگیر شدن و دستگیری، و در تداول فارسی زبانان به معنای اسار و اسیری و بردگی است و بدین معنا در لغت عرب به صورت اسار بدون تاء است. (لغت نامه). اما در اصطلاح صوفیان تنها در کلمات قصار باباطاهر آمده است که: هر کس علم را اسیر کند و مقید به حکمی نماید از آن حکم و قید جز به حکم دیگری بیرون نیاید. و هر که حقیقت را اسیر نماید از آن اسارت جز با حقیقت دیگری خارج نشود. اما آن که را حق اسیر کند هیچ گاه از او جدا نمی شود، و همیشه در اسارت حق باقی خواهد ماند. هر کس اقوال شریعت را اسیر کند، اهل عمل است، و هر کس را احوال و حالات حقیقت اسیر کند او پهلوان است، هر که اسیر علم شود طالب است، و هر که اسیر حقیقت شود راغب است، و هر که اسیر حق گردد از هر ثواب و رغبتی گشته است (دیوان باباطاهر ص ۸۱ و شرح احوال او ص ۵۵۷ به بعد).

ملاسلطان علی گنابادی در شرح این مطلب گوید: معنی اسیر کردن

اینست که اگر دانست که علم مقام نسبت سالک است، و مطلوب بودن علم برای شهود است نه برای خود علم، این علم ثانی قید را از او بردارد و او را به شهود که حقیقت است کشاند. و کسی که به شهود و مشهود خود مشغوف شد، و گرفتار مشهود شود، از این گرفتاری خلاص نشود مگر به شرایط حقیقت. و شرایط حقیقت که مشهود باشد آنست که محو موهوم شود. و از جمله موهومات، شخص سالک است و انانیت او و سایر کثرات. و این سالک در وقت شهود مشاهد شهود و مشهود و خودیت خود خواهد بود تا سالک گرفتار شهود و مشهود است در حجاب خواهد بود نه حقیقت. پس وقتی از این اسارت خلاص شود که حقیقت معلوم حقیقی را آینه وار نمایش دهد. و اما رجوع به خلق با حق بیرون رفتن و خلاصی نیست از حق و بیرون رفتن از حق به خروج از حق به جهل برگشتن است و از گرفتاری که عین آزادی است بیرون آمدن و اسیری حقیقی به جهل یافتن است. غرض از «اسرة الاقوال للعمال و اسرة الاحوال للابطال» اقوال احکام شریعت مطهره است که اگر بر زبان آرند اقوال لسانی است، و اگر در دل نگامدارند اقوال نفسانی است. و مراد به احوال، حالات طاریه سالک است که عبارت از حب و بغض فی الله و قبض و بسط و اقبال و ادبار باشد. یعنی گرفتاری احکام شریعت برای عمل کنندگان است، و گرفتاری احوال برای شجاعان. شجاع کسی است که اگر گرفتار حال شود در آن حال نماند بلکه از آن حال بگذرد و روبه حال دیگر آورد با آن که آن حال را داشته باشد.

(شرح کلمات قصار بابا طاهر ص ۱۱۲)

غرض این است که صوفیان علم صوری را ملاک معرفت واقعی و حقیقی نمی دانند. و طالب مقید به احوال و مقامات را نیز کامل نمی شمارند. چه عالم از آن جهت خود را با علم و دانش صوری سرگرم می سازد که آزادی و کمال مقصود را در آن می بیند، و طالب مقید به احوال هم چون با سرخوشی ها و نشاط های حاصله سرگرم است به تصور می افتد که به کمال مطلوب رسیده است، و حال آنکه هر دو آنان چون موقوف بر تصورات خود می شوند، از راه باز می مانند و به نقص و تراجع و ضلالت و گمراهی می افتند.

اما طالب حق از آن جا که این جویبارها تشنگی او را فرو نمی‌نشانند، ناچار قصد رسیدن به دریای حقیقت را هدف خود قرار می‌دهد و هیچ گاه از راه باز نمی‌ماند و به وقفه که نتیجه آن نقص و گمراهی است دچار نمی‌شود.

در مثنوی هم به موارد بسیار بر می‌خوریم که عقل را اسیر نفس می‌داند و عاقل از آن جا که به عقل و علم خود مغرور می‌شود پیوسته در این اسارت به سر می‌برد (ر. ک: فی، ج ۲ ص ۳۶۴ س ۲۱۳۶ به بعد و فی، ج ۳ ص ۲۵۸ س ۲۵۵ به بعد). ب. خلاق هم اسیر هوی و هوس‌ها و امیال و آرزوهای خویش‌اند، و در واقع آنان هم اسیر همین نفس‌اند که عقلشان را به اسارت کشانده است. و همین عقل است که برای نیک جلوه دادن مسائل مورد نظر به استدلالات بی‌پایه و مایه و در عین حال انسان فریب می‌پردازد و راه‌های باطل را حق جلوه می‌دهد و آدمی را به مطالبی از قبیل جبر زمانه و عدم اختیار انسان و نظایر آن معتقد می‌سازد. راه‌هایی از این وسوس و اسارت عقل قدم نهادن در طریق حق و اظهار نیاز به او است و بس.

دست کورانہ بحبل اللہ زن
چیت حبل اللہ رها کردن هوا
خلق در زندان نشسته از هواست
ماهی اندر تابه‌ای گرم از هواست
چشم شعله نار از هواست
شحنه اجسام دیدی بر زمین
روح را در غیب خوداشکنجهاست
چون رهیدی بینی اشکنجه و دمار
آنک در چه زاد و در آب سیاه
چون رها کردی هوا از بیم حق
(فی، ج ۶ ص ۴۷۱ س ۳۴۹۲)

پس بدان این اصل را ای اصل جو
هر که او بیدارتر پر دردتر
گر ز جبرش آگهی زاریت کو
هر کرا در دست او بر دست بو
هر که او آگاه تر رخ زردتر
بیش ز نجیر جباریت کو

بسته در زنجیر شادی چون کند کی اسیر حبس آزادی کند
(فی، ج ۱ ص ۳۹ س ۶۲۸) (علاء، ج ۱ ص ۱۷ س ۱۹)

اسارت عقل در بند نفس هر چه بیشتر باشد گرفتاری و شقاوت و بدبختی اسیر زیاده‌تر است و رهایی از این بند سخت مشکل‌تر می‌گردد. صاحبان جاه و مقام که خود و مردمان آنان را به نامهای آزاد مردان و امیران و شاهان خواندند در واقع اسیران شهوات و امیال و آرزوهای کودکانهای هستند که رهایی از آن بسیار متعسر است. این اسیران جاه و مقام، یا عاقلان زندانی نفس، اگر قدم در طریق حق می‌نهادند، و بندگی او را برای آزادی فریبنده، و محبت لایزال او را برای آمال و شهوات زودگذر ترجیح می‌نهادند، ادهم وار این دستگاه و احتشام و برادابرد کودکان را برهم می‌زدند و به حق و حقیقت می‌گرائیدند تا اسارت را از آزادی و بندگی واقعی را از اسارت حقیقی بازشناسند.

شاه خود این صالحست آزاد اوست نی اسیر حرص فرجست و گلوست
مر اسیران را لقب کردند شاه عکس چون کافور نام آن سیاه
بر اسیر شهوت و خشم و امل بر نوشته میر یا صدر اجل
آن اسیران اجل را عام داد نام امیران اجل اندر بلاد
صدر خوانندش که در صف نعال جان او پستست یعنی جاه و مال
(فی، ج ۴ ص ۴۶۳ س ۳۱۲۲) (علاء، ج ۴ ص ۴۵۷ س ۱۶)

ترك آن گیرید گر ملك صباست که برون آب و گل بس ملك‌هاست
تخته بندست آنکه تختش خوانده‌ای صدر پنداری و بر درمانده‌ای
ليك ذوق سجده‌ای پیش خدا خوشتر آید از دوصد دولتسرا
پس بنالی که نخواهم ملك‌ها ملك آن سجده مسلم کن مرا
پادشاهان جهان از بدرگی بو نبردند از شراب بندگی
ورنه ادهم وار سرگردان و دنک ملك را برهم زدندی بی درنگ
همره جانت نگردد ملك و زر زر بده سرمه ستان بهر نظر
تا به بینی کین جهان چاهیت تنک یوسفانه آن رسن آری به‌چنگ
تا بگوید چون ز چاه آیی پیام جان که یا بشرای هذا لی غلام

هست در چاه انعکاسات نظر کمترین آنک نماید سنگ زر
وقت بازی کودکان را ز اختلال می نماید آن خرفها زر و مال
عارفانش کیمیاگر گشته اند تا که شد کانها بر ایشان نژند
(فی، ج ۴ ص ۳۱۷ س ۶۶۵) (علا، ج ۴ ص ۳۴۲ س ۱۶)

استار

به کسر اول و سوم در لغت به معنی پوشیده شدن (کشف اللغات) و در پرده شدن است و صوفیان کلمه ستر را در مقابل تجلی نهاده اند و درباره آن گفته اند: «عام در پرده ستر باشند و خاص اندر دوام تجلی. خداوند ستر دائم به وصف شهود بود و خداوند تجلی دائم به نعت شهود بود. ستر عام را عقوبت بود و خاص را رحمت بود اگر نه آنستی که برایشان بیوشند آن چه کشف کند، ایشان را ناچیز گرداند نزد یک سلطان حقیقت ولیکن چنان که برایشان اظهار کند باز بیوشند. (ترجمه رساله قشیریه ص ۱۱۶). - ستر استار تجلی است که عبارت از ظهور غیبی است، نوری و ناری و صورت ملیح یا گریه و غیر آن. سخن عوام در دوام ستر است و خواص در دوام تجلی. آن که او صاحب ستر است، همواره به شهود نفس خویش است. و ستر بر عوام عقوبت است برایشان. ایشان را رانده اند و هجر کرده اند برایشان این عقوبت است. و استار مر خواص را رحمت است. زیرا که اگر استار نباشد سلطان حقیقت برایشان تجلی کند و ایشان متلاشی شوند، ایشان نمانند. علی هذا استار بر صوفی رحمت باشد و سبب مزید حب او می گردد. و عوام طایفه صوفیان را خوشی و ذوقشان به تجلی است و بلای ایشان در ستر است. اما خواص در عیش و طیش اند وقت تجلی هلاک شوند وقتی که استار شد حظی و نصیبی از خویش گرفتند.

(به اختصار از شرح گیسو دراز ص ۳۲۸)

استار که پس تجلی آید آن باشد که چیزها از تو مستتر گردد تا ایشان را نبیند و معنی سخن آنست که چون حجب برخاست تا غیب او را

مشاهده گردد، تجلی به حاصل آید. و استار نه آن باشد که این تجلی برخیزد، لکن تجلی حق او را از غیر حق سیر کند تا غیر حق نبیند. تجلی و استار هر دو به یک حال قایم گردد. تجلی به حق و استار به غیر حق. تا تجلی و مشاهده او به غیر حق بود از حق مستتر بود. چون مشاهده حق پدید آمد از خلق مستتر گردد. سرهای حق پیدا نشود محتجبان را. و این خود ظاهر است که هر کس از چیزی در حجاب شود، آن چیز نبیند. و حجاب حق تعالی خلق است. و تاسر بنده خلق را حجاب کرده است، حق را نبیند و به حق راه نیابد و تاهمه کون از پیش سر بنده بر نخیزد نتواند حق را دیدن. و ذره ای که در بصر ظاهر می افتد او را از دیدار همه کون باز می دارد. چون عقبی و دنیا و نفس و شیطان و خلق که در بصر سر افتد. و اگر بنده همه حجب از پیش سر بردارد، آن حجب برداشتن علت نگردد دیدن حق را، که علت دیدن نگریستن نیست، علت دیدن نمودن است. چنانکه علت یافتن جستن نیست، علت یافتن دادن است. و حق را به جستن نتوان یافت و به نگریستن نتوان دید، به نمودن توان دید، و به دادن توان یافت. بیاید دانست که حق سبحانه بر بندگان کار به طاقت نهاد. خدمت چندانی خواست که طاقت داشتند، نه چندانی که سزای اوست. اگر به سزا خواستی همه هلاک گشتندی. و استغفار انبیاء علیهم السلام از این معنی بوده است که اگر چه بسیار کوشیدند خویش را مقصر دیدند. و مقصر را جز عذر خواستن روی نیست. و همچنین بر سر بار به طاقت سر نهد، نه به سزای خویش. خوف بر سر چندانی دهد که سر طاقت دارد، نه چندانی که سزای حق است. اگر به کمال جلال و عظمت و هیبت بر خلق تجلی کند نه عرش ماند و نه کرسی و نه لوح و نه قلم و نه آسمان و خلق او و نه زمین و خلق او و دیگر صفات هم بر این معنی است. (شرح تعرف ج ۴ ص ۸۱)

سهروردی از قول جنید بغدادی آورده است: که تأدیب محل استار است و آن جهت عوام است و حاصل اشارات صوفیان در استار و تجلی به ظهور صفات نفس بر می گردد. پس استار اشاره است به غیبت صفات نفس به کمال قوت صفات قلب. و بعضی دیگر گفته اند که استار آنست که

بشریت حایل شود بین تو و بین شهود غیب. (عوارف المعارف ص ۵۲۶)۔
 عزالدین کاشانی در شرح این مطالب آورده است که: مراد از استتار احتجاب نور حقیقت است به ظهور صفات بشری و تراکم ظلمات آن. فی الجمله تجلی حق سبحانه تعالی سبب استتار خلق است و استتارش موجب ظهور خلق، پس هر گاه که حق تعالی به افعال خود متجلی شود افعال خلق در آن مستتر گردد. و هر گاه به صفات متجلی گردد صفات و افعال خلق در آن مستتر گردد. و هر گاه به ذات متجلی شود ذات و صفات و افعال خلق در آن مستتر گردد. و حکم مطلق از جهت مصلحت عالم حکمت و توسیع آثار رحمت بر خواص حضرت خود، بقایای صفات نفوس که منشاء استتارند باقی گذارد، تا رحمتی بود هم در حق ایشان هم در حق دیگران. اما در حق ایشان تا به مصالح نفوس قیام نمایند و به بقای آن درجات قرب حاصل کنند. و اما در حق دیگران تا در عین فنا و بحر جمع متلاشی و مستغرق نشوند و وجود ایشان سبب انتفاع دیگران گردد. و بعضی علماء صاحب بدیل گفته اند استغفار رسول علیه الصلوة والسلام طلب این ستر بود تا مستغرق عین شهود نگردد و به واسطه وجود بشریت مردم از او منتفع شوند. (به اختصار از مصباح الهدایه ص ۱۲۹ تا ۱۳۳)

سید حیدر آملی در تفسیر این عبارت مولای متقیان علیه السلام که فرمود «هَتَاكَ السِّرُّ لِغَلْبَةِ السِّرِّ» آورده است که: آن را دو معنی است. معنی اول آن که، چون این ستر بر کسی غلبه کند جان او قادر به اخفا و پنهان داشتن آن نیست چون حلاج و جز او بلکه به ناخواه و از سر بیخودی و لا ابالی و از آنرا فاش کند و ای بسا که این اظهار سر از اختیار او خارج باشد چون اعمال مستان در صورت ظاهر. دوم آن که چون این سر بر کسی غلبه کند او جز ظاهری از آن نبیند به استتار آن التفات نکند و مراد در اینجا رفع استتار است از وجه محبوب و هَتَاكَ کلی آن (جامع الاسرار ص ۱۷۲)۔ - روزبهان بقلی در این مورد سخنی شیرین تر دارد و از قول ابوالحسن نوری آورده است که: «محبت هَتَاكَ استتار است و کشف اسرار». آری چنین است چون معشوق مستولی در محبت از جان

محب محمل عشق قدم برنگیرد و به بازار شوریدگان معرفت برآید و از سر مستی نهان پیدا کند، چون مستی غالب شود حیا زوال پذیرد. محب باک ندارد که سِر آشکارا کند. چون انبساط پدید آمد، هیبت برخیزد. چون هیبت برخاست، عاشق آن چه هست بگوید. چون لذت تمام شود در مشاهده، حشمت برخیزد. از عاشق دعوی پیدا شود، عشق او را به اظهار سِر اغرا کند. چون بر (مقام) یقین آید، سِر آنگاه فاش شود چون در منزل وصلت ایمن شود، و از اضطراب امتحان بیرون آید، جان از حق رضا بیند، به بی باکی «انا الحق» بگوید. آن از خرمی جانان است. چون جمله حجاب برخاست، معشوق مراعات عاشق کند. از بی خودی و رنگ آمیزی به بازار خوب رویان برآید و آن چه دید باز گوید. نمانودن از خامی است و نمودن از خود کامی (شرح شطحیات ص ۱۷۶).

حاصل کلام آن که: غرض صوفیان از این کلمه احتجاب نور حقیقت است در سالک به ظهور صفات بشری، یعنی هر گاه حق به افعال و صفات خود در سالک متجلی شود صفات و افعال خلق مستتر گردد. از این جهت است که عوام پیوسته در پرده استارند، و این استعاره در واقع برایشان نوعی عقوبت است، چون آنان را از مشاهده حقیقت رانده اند. علت این استعاره در عوام آنست که طاقت مشاهده حقیقت را ندارند، و اگر سلطان حقیقت بر آنها تجلی کند متلاشی شوند. اما درباره خواص رحمت است چون از یک طرف آنها را به طلب بیشتر می کشاند، و از طرف دیگر اگر خواص پیوسته در مقام تجلی باشند چنان در بحر فنا مستغرق می گردند که از وجودشان نفعی حاصل نمی شود و نمی توانند در آن حال به ارشاد و دستگیری خلق پردازند. علت دیگر آنست که بسیاری از خواص هم طاقت وقوف در مقام تجلی را ندارند، و در آن مقام نمی توانند احوال خود را از دیگران مستور دارند و ممکن است به افشای اسرار پردازند و باعث گرفتاریهای بسیار شوند. مانند حلاج و عین القضاة همدانی که جان خود را در سر این افشای اسرار نهادند. چه تجلی معشوق در عاشق چنان است که به کلی او را محو و مستغرق می کند و ناخواه آن چه مشاهده می کند بر زبان

خواهد راند و از آن جا که عوام طاقت آن گونه مسائل را ندارند ممکن است موجب گرفتاریهای بسیار گردد. جهت مزید اطلاع ر - ك: كتاب الرعايه ص ۱۶۶ به بعد و شرح تعرف ج ۴ ص ۸۱ به بعد و مصباح الهدایه ص ۱۲۹ تا ۱۳۳ و اوراد الاحباب ص ۹ به بعد و نیز ر - ك: ذیل کلمات تجلی و ستر در این کتاب .

استثناء

به کسر اول، در لغت به معنی بیرون کردن (منتهی الارب) و از حکم عمومی بیرون کردن (تاج المصادر)، و انشاء الله گفتن آمده است و در اصطلاح نحویان: بیرون کردن چیزی از حکم ماقبل به کلمه الا و آن چه در معنی الا باشد. (منتهی الارب) در سیوطی آمده است که استثناء عبارت از اخراج به واسطه الا یا امری است که به معنی الا است (اخوت الا که غیر، سواء، سواء، عدا، حاشا و خلا است) و به طور خلاصه مستثنی بر دو قسم است: اول مستثنی به الا و دوم مستثنی به غیر الا (جهت مزید اطلاع بر اقوال نحویان ر - ك: فرهنگ علوم ص ۴۷ تا ۴۹ و کشف اصطلاحات فنون ص ۱۸۱). - در منطق نیز قیاسی هست به نام قیاس استثنایی و آن قیاسی است که: نتیجه آن یا نقض نتیجه، در مقدماتش مذکور بود بالفعل. و شرح آن دراز است و جهت اطلاع بیشتر ر - ك: اساس الاقتباس ص ۲۸۸ تا ۲۹۱). - در اصول فقه نیز بحث شود که آیا استثناء دلالت کند بر اختصاص حکم سلباً و ایجاباً به مستثنی منه و شامل مستثنی نشود و بدین جهت است که استثناء از نفی اثبات است مانند «لا صلوة الا بطهور» (فرهنگ علوم ص ۴۹). - قدما در مسئله استثناء آورده اند: و مسئله استثناء آنست که اگر کسی سوگند خورد در حال استثناء کند و بگوید انشاء الله، سوگند منعقد نشود به اتفاق. فاما اگر امروز سوگند خورد و فردا یا بعد از يك ماه یا يك سال استثناء کند چنین گفته اند که به قول عبدالله عباس رضی الله عنه استثناء به قول او ملحق شود و سوگند فرو نیاید و بعد از يك سال استثناء لغو باشد و

به نزدیک علماء ما هر چه متصل نبود لغو بود. (جوامع الحکایات چاپ خاور ص ۲۵۳). فقهاء استثناء را درایمان واجب می دانستند غزالی از مورد شك و اقسام آن آورده است که استثناء از واجبات ایمان است. (احیاء العلوم الدین ج ۱ ص ۱۱۱) احمد حنبل گوید استثناء در ایمان واجب است یعنی گوید من مؤمنم انشاء الله (تبصرة العلوم ص ۱۵۷). صوفیان این کلمه را هم گویند از قرآن مجید گرفته اند که فرماید: «انا بلونا هم کما بلونا اصحاب الجنة اذا اقسوا لیصر منها مصحین ولا یستثون» (سوره مبارکه قلم، آیه ۱۸ و ۱۹) و غرضشان از این کلمه گفتن انشاء الله در تمام موارد است و آن را از واجبات شمرند و بدین آیه شریفه تمسک کنند: «ولا تقولن لشی انی فاعل ذلک غداً الا ان یشاء الله واذکر ربک اذا نسیت وقل عسی ان یردین ربی لا قرب من هذا رشداً» (سوره مبارکه کهف، آیات ۲۲ و ۲۳).

پس بر هر صوفی واجب است که در هر امری از امور استثناء کند و از کلمه انشاء الله استعانت جوید. چنان که از قول بوسهل تستری نقل کرده اند: که یکی از اخلاق صدیقین و مردان راه حق این است که سخن نگویند مگر این که استثناء در کلامشان باشد یعنی کلمه انشاء الله را با کلام خویش بر زبان رانند (حلیة الاولیاء ج ۱۵ ص ۲۵۱).

مولانا نیز گوید: این ها که استثناء می کنند، عاشقانند (فیه مافیه ص ۱۰۰). زیرا که دل آدمی چون پرگاه است، اسیر تندباد و حوائث که هر آنی او را به جانبی می افکند، و یا چون آب جوشانی است که هر آن در تغییر و تبدیل است و گرفتار امتحانات قضا است و نمی توان بر رأی او ایمن شد لذا:

زین سبب فرمود استثناء کنید گر خدا خواهد به پیمان برزنید

۱- جهت تفسیر آیه ركب: تفسیر ابوالفتوح ج ۵ ص ۳۷۸ چاپ اول، و امام فخر ج ۸ ص

۲۶۸، و کشف ج ۲ ص ۲۸۱.

۲- جهت تفسیر آیات ركب: تفسیر ابوالفتوح ج ۶ ص ۳۸۱، و تبیان ج ۲ ص ۲۲۹ چاپ

تهران، و تفسیر امام فخر ج ۵ ص ۷۵۳، و بیضاوی ج ۲ ص ۹.

هر زمان دل را دگر میلسی دهم هر نفس بردل دگر داغی نهم
(نی، ج ۳ ص ۹۴ س ۱۶۳۸) (علا، ج ۳ ص ۲۳۶ س ۲)
پس این که فرمود استثناء کنید و در همه حال از گفتن انشاء الله
غفلت نورزید برای احتیاط و حذر از این قضای نادانسته است که آدمی
را بر آن دست نیست.

سِرّ استثناست این جزم و حذر زانکه خر را بز نماید این قدر
آنکه چشمش هست گرچه گریز است ز احوالی اندر دو چشمش خبر نرست
چون مقلب حق بود ابصار را که بگرداند دل و افکار را
(نی، ج ۵ ص ۴۸۳ س ۳۶۹۲) (علا، ج ۶ ص ۶۳۹ س ۱۳)

در اولین حکایت دفتر اول آورده است که طیبیان ظاهری چون
انشاء الله نگفتند و از رعونت عالمی فقط بر حذاقت خود متکی شدند،
خداوند هم عجز بشری آنان را بدیشان نمود تا از مداوای کنیزك رنجور
عاجز آمدند. پس مصلحت آدمی از لحاظ مآل اندیشی آنست که در امور
استثناء کند، وترك آن دلیل بر غفلت از امور و قضای مقدر است که بشر
سراپا اسیر آنست، و غرض از استثناء کردن فقط لفظ انشاء الله گفتن نیست
بلکه ایمان قلبی است بر آن. چه اصل، نیت و اخلاص در مطالب است نه
الفاظ، و همان نیت مخلصانه است که باعث کمالات نفسانی می شود نه الفاظی
که بر زبان رانده شود. بنابراین طیبیان حاذقی را که شاه برای معالجه
کنیزك آورده بود هر چند در علم طب و دانش ابدان سرآمد دیگران
بودند چون استثناء نکردند و نیت خالصانه هم نداشتند کاری نتوانستند کرد.

جمله گفتندش که جان بازی کنیم فهم گرد آریم و انبازی کنیم
هر یکی از ما مسیح عالمیست هر الم را در کف ما مرهمیست
گر خدا خواهد نگفتند از بطر پس خدا بنمودشان عجز بشر
ترك استثناء مرادم قسوتیست نی همین گفتن که گفتن حالتیست
ای بسا ناورده استثناء بگفت جان او با جان استثناست جفت
هر چه کردند از علاج و از دوا گشت رنج افزون و حاجت ناروا
(نی، ج ۱ ص ۵ س ۴۶) (علا، ج ۱ ص ۲ س ۱۹)

استحسان

به کسر اول در لغت به معنای نیکو شمردن، پسندیدن و ستودن (لغت نامه) آمده است. و در اصطلاح اسم دلیلی است از دلائل چهارگانه که با قیاس جلی معارضه می کند و هرگاه از آن قوی تر بود مورد عمل واقع می شود و آن را از این جهت به این اسم نامیدند که از قیاس جلی قوی تر است و آن را قیاس مستحسن گویند. خداوند متعال فرماید: «وَبَشِّرِ بِعِبَادِي الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ»^۱. به عبارت دیگر استحسان عبارت است از ترك قیاس و برگزیدن امری که برای مردم سهل و آسان باشد.

اصطلاحی است فقهی و درباره آن گفته اند: علم اصول الفقه و مبانی آن بر چهار رکن است. به نزدیک امام شافعی رضی الله عنه، کتاب و سنت و اجماع و قیاس و به نزدیک امام ابوحنیفه رضی الله عنه، استحسان زیادت شود. و به نزدیک امام مالک رضی الله عنه استصلاح (یواقیت العلوم ص ۲۳). اصول فقه به اعتقاد جمهور فقها سه است: کتاب خدا، سنت رسول الله و اجماع امت. اصولی که بر سر آنها اختلاف است سه است: قیاس، استصلاح استحسان، استحسان مسأله ای است که تنها ابوحنیفه و پیروان او از آن طرفداری کرده اند و بدین سبب آنان را اصحاب رأی نامیده اند. گروهی گفته اند استحسان همان قیاس است ولی قیاسی است پنهانی. (ترجمه مفاتیح العلوم ص ۱۳ و ۱۴). عده ای از علمای اسلام عمل به استحسانات کنند و گویند هر حکمی که به نظر فقیه مستحسن آمد روا باشد بدان عمل کند به موجب «يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ» وقال النبي «مَا رَأَى الْمُؤْمِنُونَ حَسَنًا فَهُوَ عِنْدَ اللَّهِ حَسَنٌ». و بالجمله استحسان دلیلی است خفی که در نفس مجتهد خلجان کند و نتواند از آن تعبیر کند و برخی در تعریف آن گویند: «هو العدول عن قیاس الی قیاس اقوی و قيل العدول الی خلاف الظن لدلیل اقوی».

صوفیان گویند: «مراد از استحسان، استحباب بامری و اختیار رسمی است که متصوفه آن را به اجتهاد خود وضع کرده‌اند، از جهت صلاح حال طالبان، بی آن که دلیل واضح و برهانی لایح از سنت بر آن شاهد بود. مانند لباس خرقة و بنای خانقاه و اجتماع از بهر سماع و نشستن در چله و غیر آن... طایفه‌ای برایشان انکار دارند و گمان برند که مراد این طایفه در وضع این رسوم و اختیار این اوضاع جز مجرد اسمی و مطلق رسمی نیست. و گویند این طریقه بدعت است و بدعت عین ضلالت. و جواب آنست که مراد از بدعت مذموم آنست که مزاحم سنتی بود. و اما هر بدعت که مزاحم و منافی سنتی نبود و متضمن مصلحتی باشد مذموم نبود بلکه محمود باشد. مانند قیام کردن به جهت داخل. چه این عادت در روزگار رسول صلی الله علیه الصلوة والسلام سنت نبوده است تا حدی که پیش‌رسول علیه الصلوة والسلام والتحية قیام نکرده‌اند و بعد از آن عادت مستمر گشته میان اهل اسلام. و این معنی عین مصلحت است و مصلحت در شرع معتبر و متبع. و نیز به تصنیف کتب و درس، که در عهد رسالت سنت نبوده است و بعد از امتداد زمان علمای اسلام چندین کتب در علوم اسلامی تألیف کرده‌اند و بعضی علوم از خود استخراج و استنباط نموده. و هیچ شک نیست در آن که احداث و ابداع این علوم پسندیده است. و چون حال چنین بود چرا نشاید که این طایفه نیز رومی چند احداث کنند، و مرادشان از آن تزکیه نفوس طالبان و تصفیه قلوب راغبان طریق حقیقت و استجلاب انوار یقین و حفظ قواعد دین بود. بلکه مستحب و مستحسن باشد.

از جمله رسوم موضوعه صوفیان یکی لباس خرقة است در تغییر لباس معهود که مشایخ در بدایت تصرف در احوال مریدان آن رامستحسن داشته‌اند و در سنت آن را سندی نیافته‌اند. لیکن چون متضمن فواید است و مزاحم سنتی نه، مختار و مستحسن بود، اختیار خرقة ملون به جهت صلاحیت قبول اوساخ و تفریغ خاطر اهل معاملات و مراقبات از اهتمام به محافظت جامه سپید و اشتغال به غسل آن از جمله مستحسنات مشایخ است. هر چند بنای خانقاه و اختصاص آن به محل مساکنت و اجتماع متصوفه،

رسمی محدث است از جمله مستحسنات صوفیان. (باختصار از مصباح الهدایه ص ۱۴۶ تا ۱۵۳).

خلاصه: استحسان در تصوف به مراعات اعمال و آدابی اطلاق می‌شود که صوفیان به جا آوردن آن‌ها را از واجبات و ضروریات سلوک می‌دانند و لو این که آن آداب و اعمال در عهد رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم معمول نبوده و در سنت ایشان نیز دیده نشده باشد. مانند خرقه پوشیدن صوفیان و تشریفات خاص آن، و ساختن خانقاه و ریاضات و آدابی که باید در آن امکنه به جا آورد، و شرایط خلوت و چله نشینی، و سماع و آداب خاص آن و بسیاری دیگر از این قبیل قراردادهای خاص اجتماع صوفیان، که اغلب آن‌ها در زمان حضرت رسول صلی الله علیه و آله و سلم معمول نبوده است و یا در کتب حدیث سندی برابحه آن‌ها نتوان یافت. جهت مزید اطلاع رک: کشف ص ۳۵۹ به بعد و مصباح الهدایه ص ۱۴۶ تا ۱۵۳.

استدراج

به کسر اول، در لغت به معنای نزدیک کردن به سوی چیزی به تدریج و مضطر کردن کسی را تا آن که بغلطد بر زمین، و فراوان دادن نعمت در وقت معصیت، و نعمت دادن به بنده پس از صدور خطا از وی و فراموشانیدن توبه و استغفار او را و گرفتار کردن او را اندک اندک و گرفتار نکردن او را به یک بار. (منتهی الارب) و اندک اندک نزدیک گرداندن خدا بنده را به خشم و عقوبت خود. (تاج المصاדר). — سید شریف جرجانی گوید: استدراج آنست که خدای تعالی گاه و بیگاه حاجت بنده خود را تا آخر عمرش بر آورد جهت ابتلا به بلا و عذاب. و یا آنست که آن بنده را دور از رحمت خود قرار دهد و اندک اندک به عذاب نزدیک فرماید. یا عبارت از افتادن بنده است به عذاب الهی بامهال و فرصت و اندک اندک. و یا آنست که شیطان او را به مرتبه‌ای عالی رساند سپس از آن منزلت و رتبت ساقطش کند تا به هلاکت رسد. و یا آنست که خداوند بنده خود را به بلا و عذاب

روزشمار نزدیک فرماید، (تعریفات ص ۱۴) — تھانوی به نقل از حواشی مطوّل در باب مسند آورده است که استدراج در نزد اهل معانی کلامی است مشتمل بر اسماع حق بروجهی که باعث ازدیاد غضب مخاطب نشود اعم از آن که در آن کلام تعریضی باشد یا نباشد. مانند این گفته خداوند متعال «مالی لا اعبد الذی فطرنی». یعنی ای کافران چرا به کسی که شما را آفریده است ایمان نمی آورید؟ که در این کلام تعریضی است به مخاطبان، که آنان به راه باطل اند ولی صراحت به این بطلان نفرموده تا خشم آنان را زیاده نکند. (کشاف اصطلاحات الفنون ص ۴۶۳)

استدراج، در شرع امر خارق عادتی است که از کافر و یا فاجری ظاهر شود موافق دعوی او. چنان که در شمائل المحمدیه آمده است: که استدراج خارق عادتی است که از کفار و اهل اهواء و فاسقان ظاهر شود. و سخن مشهور آنست که امر خارق عادت که از مدعی رسالت واقع شود اگر موافق دعوی و اراده او باشد معجزه خوانند. و اگر مخالف دعوی و قصد او باشد اهانت نامند. چنان که از مسیلمه کذاب صادر شده بود که وقتی تابعانش گفتند که محمد رسول خدا در چاهی خوی خود انداخت آبش به جوش آمد تا آن که تا لب چاه برآمد. تو نیز آن چنان کن. پس او در چاهی تف خود انداخت آبش فرو رفت تا آن که خشک شد. و آنچه از غیر نبی صادر شود، پس اگر مقرون به کمال ایمان و تقوی و معرفت و استقامت باشد، کرامت گویند. و آنچه از عوام مؤمنان از اهل صلاح و قوع یابد آن را معونت شمارند. و آنچه از کافران و فاسقان صدور یابد استدراج خوانند. (کشاف اصطلاحات الفنون ص ۴۶۳)

این کلمه هم از قرآن کریم گرفته شده است «والذین کذبوا بآیاتنا سنستدرجهم من حیث لا یعلمون» (سوره اعراف، آیه شریفه ۱۸۲) «فذرنی ومن یکذب بهذا الحدیث سنستدرجهم من حیث لا یعلمون» (سوره قلم آیه ۴۴). که در هر دو مورد به معنای درنوردیدن و اندک اندک برچیدن و طومار کردن و کم کم و اندک اندک به عذاب و زبونی و خزی و بلا دچار کردن است. و در آثار صوفیان علاوه بر معنای قرآنی آن به همان معنای خارق عادتی

که از غیر مؤمن سرزند آمده است. در کلمات قصار بابا طاهر اهل استدراج، از جمله سالکانی هستند که پله پله به سقوط در عادات ظاهره و اجتهادهای بی مورد در باره آن عادات کشانده می شوند، بدون این که خودشان متوجه این سقوط و تدنی و سرایشی به طرف نقص باشند. به همین جهت فقط برای آن ها همان اجتهادات ظاهری باقی ماند و مواردی سیر در آن ها فنا می پذیرد و به همان اجتهادات ظاهری خرسند می شوند و خیال می کنند که هدایت یافته اند. در آن کلمات قصار اهل استدراج و اهل مکر برابر هم آمده و به معنای اخفای شر در لباس خیر گرفته شده و سرانجام به این عبارت ختم می گردد حقیقه الاستدراج المکر، فالاول بالظاهر محجوب والثانی بالباطن محجوب. (کلمات قصار بابا طاهر ص ۹۶ و شرح آن ص ۱۶۹ تا ۱۷۲).

قول مشایخ: سر حلقه عارفان جهان مولای متقیان فرماید چه بسیارند کسانی که به گشایش و احسانی که به آنها می شود، کم کم و اندک اندک به عذاب نزدیک تر شوند و آنان اهل استدراج اند که با پوشیده شدن اعمال زشتشان مغرور شوند و به گفتار نیک خلق مفتون گردند (نهج البلاغه ج ۳ شماره ۱۱۶ و ۲۶۵). و چه بسا به نعمت رسیده ای که مستدرج شود و به عذاب حق نزدیک تر شود (نهج البلاغه ج ۳ ص ۲۱۹). - از ابو عبد الله علیه السلام پرسیدند از استدراج. فرمود: بنده ای که گناه کند و بدان تمایل بیشتر نشان دهد، و نعمت های حق هم او را از استغفار باز دارد، چنین کسی بدون این که بداند، مستدرج است. - و نیز فرمود: چه بسیارند کسانی که به نعمت های حق مغرور گردند، و چه بسیارند اهل استدراج که خدای تعالی آنرا بر آن ها بپوشاند، و چه بسیارند کسانی که به مدح و ثنا و خوشایند گویی خلق مفتون گردند. (اصول کافی ص ۴۵۲ ج ۲)

ابوالعباس سیاری گوید: عطاء او بر دو گونه باشد: کرامت، و استدراج. هر چه با تو بگذارد کرامت بود، و هر چه زایل کند استدراج بود (ترجمه رساله قشریه ص ۱۶). - سَری سقطی گفت: اگر کسی در بستانی بود که درختان بسیار باشد و بر هر برگ درختی مرغی نشسته و به زبان فصیح می گوید «السلام عليك یا ولی الله». آن کس بترسد که آن مکر است

واستدراج، بروی بیاورد ترسید، (تذکرة الاولیاء ج ۱ ص ۲۸۱) - و هم او گفته است: «علامت استدراج کوری است از عیوب نفس» (طبقات الصوفیه ص ۵۴ و تذکرة الاولیاء ج ۱ ص ۲۸۱) - نقل است که روزی ابوعلی دقاق در استدراج سخن می گفت. سایلی گفت: استدراج کدام بود؟ گفت: آن نشنیده‌ای که فلان کس به مدینه گلوباز می برد.

(تذکرة الاولیاء چاپ تهران ص ۴۵۸)

خلاصه آن که: استدراج از نظر صوفیان خوارق عادت است که از غیر مسلم و یا کافر و مشرک سرزند و آن از نوع مکر و فریب است. و به قول عبدالرحمان جامی خارق عادت است که بدون التزام احکام شریعت باشد با اعتقاد ما زندقه است و از آن جز مکر و استدراج ظاهر نگردد. (نفحات الانس ص ۲۷) و گویند خوارق عادت است که از انبیا سرزند «معجزه» است مانند عصای موسی و احیاء موتی توسط حضرت عیسی علیه السلام و شق القمر و سایر معجزات رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم. و خارق عادت است که از اولیاء الله و مشایخ اهل تصوف به ظهور رسد کرامت نام دارد که در کتب رجال صوفیان به بسیاری از آن‌ها بر می خوریم، اما آنچه از خوارق عادت به دست غیر نبی و ولی جاری شود مکر و خدعه است و استدراج نامیده می شود.

اما در مشنوی: سالک به هر چه غیر از خدا مشغول شود مکر است و استدراج.

هر چه غیر دوست استدراج تست گرچه تخت و ملک تست و تاج تست
(نی، ج ۳ ص ۳۵ س ۵۵۳) (علا، ج ۳ ص ۲۵۴ س ۶)

نفس آدمی سخت فریب کار است چه بسا که اعمال شیطانی که به نظر او الهی و خدایی جلوه کند، چنان که فرعون دم از «اناری الی» می زد و حال آن که این سخن شیطان نفس او بود و ابلیش راهنمایی می کرد. در واقع این اژدهای نفس او بود که این استدراج را در نظر او آراسته بود و باعث گمراهی خود و سایرین می شد. سالک باید سخت متوجه این مسئله باشد و این اژدهای سرکش نفس را در سرمای سلوک و فقر برای

همیشه نگاه دارد، تا از خوش باوری‌ها برهد و گرفتار مکر و استدراج نگردد.

نفست اژدرهاست او کی مرده است
گر بیابد آلت فرعون او
آنکه او بنیاد فرعونى کند
کرمکست آن اژدها از دست فقر
اژدها را دار در برف فراق
تا فسرده مى‌بود آن اژدهات
مات کن اورا و ایمن شود ز مات
(نی، ج ۳ ص ۶۵ س ۱۵۵۳)

از غم بی‌آلتی افسرده است
که بامر او همی رفت آب‌جو
راه صد موسی و صد هارون زند
پشهای گردد ز جاه و مال صقر
هین مکش او را به خورشید عراق
لقمه‌اوی چو او یابد نجات
رحم کم کن نیست او ز اهل صلات
(علا، ج ۳ ص ۲۵۹ س ۵)

آن که گرفتار فریب و غرور نفس گردد، اگر پناه به حق نبرد و عنایت او شاملش نگردد، دچار مکر استدراج می‌شود. تا آنجا که گاه را کوه پندارد و گربه را شیر تصور کند و راه را از چاه باز نشناسد و به بیراهی و گمراهی افتد و آن گمراهی را عین راه پندارد.

آنکه حق پشتش نباشد از ظفر
وای اگر صد را یکی بیند ز دور
زان نماید ذوالفقاری حربه‌ای
تا دلیر اندر فتد احمق به جنگ
تا به پای خویش باشند آمده
خشک دید آن بحر را فرعون کور
قند بیند خود شود زهر قنول
(نی، ج ۲ ص ۳۷۴ س ۲۲۹۸)

وای اگر گریه‌ش نماید شیر نر
تا بچالیش اندر آید از غرور
زان نماید شیر نر چون گربه‌ای
واندر آرد شان بدین حیلت بچنگ
آن فلیوان جانب آتشکده
تا دروراند از سر مردی و زور
راه بیند خود بود آن بانگ غول
(علا، ج ۲ ص ۱۵۵ س ۱۳)

بنابراین سالک باید بداند که بسیاری از مشاهدات غیبی و واردات قلبی، هر چند که سخت رباینده و مستی‌آور است، ولی اساس آن ربانی نیست بلکه شیطانی است. چاه است نه راه، گمراهی است نه هدایت. تجلیاتی که در خلوت بر سالک می‌شود همه شگفت‌آور و سخت سرمست‌کننده است اما شناختن این تجلیات شرط است. تا چون هاروت و ماروت گرفتار عوامل

شیطانی نگردد و در چاهسار گمراهی نگونسار نشود.

گوش کن هاروت را ماروت را ای غلام و چاکران ما روت را
مست بودند در تماشای اله وز عجایبهای استدراج شاه
این چنین مستیست ز استدراج حق تا چه مستیها کند معراج حق
(نی، ج ۳ ص ۴۵ س ۸۵۵) (علا، ج ۳ ص ۲۱۲ س ۲)

شناختن این دو نوع تجلی که یکی به نزول تدریجی بلا و عذاب الهی و استدراج می انجامد، و دیگری باعث رهایی و هدایت می شود، کار اولیاء الله و مردان خدا است. فقط آنها هستند که قهر لطف نما و لطف قهر نشان را می شناسند و سحر را از معجزه و جادو را از کرامت و عمل انبیاء و اولیاء را از استدراج کافران و فاجران تشخیص می دهند.

قهر را از لطف داند هر کسی خواه دانا خواه نادان یا خسی
لیک لطفی قهر در پنهان شده یا که قهری در دل لطف آمده
کم کسی داند مگر ربّانی کش بود در دل محك جانی
باقیان از او گمانی می برند سوی لانه خود بیک پرمی برند
(نی، ج ۳ ص ۸۵ س ۱۵۶) (علا، ج ۳ ص ۲۳۱ س ۲)

استسلام

به کسر اول ر-ك: اسلام

استعداد

به کسر اول، در لغت به معنای آماده شدن و آماده گشتن آمده است و در اصطلاح: هو کون الشی بالقوة القریبة او البعیده الی الفعل (تعریفات ص ۱۶). - کیفیت است که با تحقق بعضی اسباب و شرایط و یا ارتفاع بعضی موانع برای شیئی حاصل می شود و در شرح قانونیچه آمده است: مثلاً نطفه آدمی بالقوه دارای این کیفیت است که برایش حصول صورت انسانی میسر

می‌شود و بشرط رفع موانع و حصول شرایطی که این کیفیت شکل یافتن را برایش مهیا کند این کیفیت را استعداد امکان قبول و قوه نامند.

(کشاف اصطلاحات الفنون ص ۹۵۲)

صوفیان گویند: بدان که در نطفه آدمی، جسم و روح و استعداد و افعال آدمی نوشته است. و آدمی در بودن جسم و روح خویش مجبور است و در بودن استعداد خود هم مجبور است، اما در کردن افعال خود مختار است، از آن جهت که جسم و روح و استعداد آدمی در نطفه آدمی به طریق جزوی نوشته است و افعال آدمی به طریق کلی (انسان کامل نسفی ص ۲۱۲). - آدمی به استعداد و سعی و کوشش به مقصود و مراد می‌رسد. در استعداد خود مجبور است و در سعی و کوشش مختار است. استعداد هر چیزی مناسب حال آن چیز باشد. مثلاً استعداد تحصیل علم و حکمت، قوت ادراک و قوت حفظ است. هر چیز که بشنود دریابد و هر چیز که دریابد نگاه دارد. باز این استعداد در حق هر کسی بر تفاوت باشد. استعدادی باشد که به سعی و کوشش، علم و حکمت بسیار حاصل کند و استعدادی باشد که به سعی و کوشش بسیار علم و حکمت اندک حاصل شود. و این چنین که در علم و حکمت دانستی در همه چیزها هم چنین می‌دان. هر چیز استعدادی دارد، و در نطفه هر فرزند که استعداد چیزی نوشته‌اند، آن چیز نصیب آن فرزند است. و آن فرزند را از برای آن آفریده‌اند و عمل آن چیز بروی آنسان کرده‌اند. ماهیت آدمی قابلیت و استعداد دارد، و آن قابلیت و استعداد عام است. و انسان کلی استعداد بسیار کارها دارد. و چون ماهیت به نطفه رسید، در آن نطفه به واسطه ازمنه اربعه آن استعداد عام، خاص گشت. و چون آن نطفه فرزند شد، و از مادر به وجود آمد، در آن فرزند به واسطه مادر و پدر و به واسطه هم صحبتان آن استعداد به نسبت خاص خاص گشت.

(انسان کامل نسفی ص ۲۱۵ به بعد)

بدان که در عالم هریک از موجودات هر چیزی که دارند، بنابر استعداد دارند. و هریک از آدمیان هر چیز که یافتند بنابر استعداد یافتند. پس هر چیز استعداد ظهور چیزی دارد و آدمی استعداد ظهور علم دارد. اما

آدمیان که استعداد ظهور علم دارند نیز متفاوت‌اند. از جهت آن که انواع علم بسیار است و هر نوعی استعداد خاص دارد. بعضی استعداد يك نوع علم دارند، بعضی دو نوع، بعضی ده و صد نوع علم دارند. و استعداد بعضی ناقص است و بعضی میانه و استعداد بعضی کامل است به این سبب در آدمیان تفاوت بسیار پیدا آمد. شك نیست که هریك (از آدمیان) استعداد چیزی دارند و آن استعداد را با خود آورده‌اند. و استعداد جمله کسی نیست. استعداد جمله به خاصیت ازمنه اربعه است. و استعداد اگر چه کسی نیست، اما به تربیت و پرورش زیادت شود و اگر تربیت و پرورش نیابد کم شود. چنان که یکی استعداد آن دارد که خواب راست بسیار بیند. و یکی استعداد آن دارد که در بیداری اندرون وی عکس چیزها زود قبول کند. این دو کس می‌توانند که این استعداد را به ریاضات و مجاهدات به جایی رسانند که هر چیز که از عالم غیب روانه شود تا به این عالم شهادت آید، این دو کس را از آن حال خبر شود و عکس آن چیز که می‌آید در اندرون ایشان پیدا آید. و آن عکس اگر در خواب پیدا آید نامش خواب راست است. و اگر در بیداری پیدا آید نامش الهام است. (انسان کامل نسفی ص ۲۵۴ به بعد)

لازم نیست که هر فردی از افراد موجودات مظهر جمله صفات خدای باشند. هریك به قدر استعداد خود مظهر چیزی باشند. حیوانات هریك مظهر چیزی باشند، از جهت آن که هریك استعداد چیزی دارند، و به قدر استعداد هریك مظهر چیزی‌اند. و صفات و افعال و حکمت‌های خدای از این جمله ظاهر شدند. (انسان کامل نسفی ص ۳۸۶)

خلاصه کلام آن که: صوفیان گویند استعداد ذاتی و ازلی است (جامع الاسرار ص ۹۷) و استعداد هر چیز مناسب با حال آن چیز آفریده شده است، در بعضی کمتر و در بعضی بیشتر. پس استعداد امری کسی نیست بلکه ازلی و فطری است. اما هریك از موجودات عالم مظهر استعداد یکی از صفات الهی‌اند که آن را استعداد مظهریه نام نهاده‌اند (نقد النقود ص ۶۰۶) آدمی استعداد ظهور علم دارد و این استعداد در او به تفاوت است و همه در آن مساوی نیستند و به همین جهت است که می‌توان این استعدادات

را با سعی و کوشش کامل کرد و با ریاضت و مجاهده به سرحد کمال رسانید. از این جا است که مشایخ این قوم نسبت به استعداد موجود در نوصوفی طالب، به ارشاد و تربیت او می پردازند تا نسبت به استعدادش او را به کمال مطلوب رسانند تا آنچه برای دیگران در عالم سر و غیب است او بتواند در عالم شهود مشاهده کند.

در مثنوی، مولانا هم استعداد را امری موهبتی می داند نه کسبی و آموختنی.

بهر استعداد تا اکنون نشست شوق از حد رفت و آن نامد بدست
گفت استعداد هم از شه رسد بی زجان کی مستعد گردد جسد
(نی، ج ۶ ص ۵۲۹ س ۴۴۳۷) (علا، ج ۶ ص ۶۵۸ س ۳)

این استعداد فطری اگر در موجودات نباشد هیچ عمل مثبتی انجام پذیر نیست و اگر صورت پذیرد نتیجه معکوس خواهد داشت و باعث خرابی و فساد و تباهی خواهد شد. گمراهی و بی راهی و ضلالت و غوایت را بیشتر خواهد کرد.

لاجرم اسفل بود از سافلین ترك او كن لا احب الالفین
زانکه استعداد تبدیل و نبرد بودش از پستی و آنرا فوت کرد
باز حیوان را چو استعداد نیست عذر او اندر بهیمی روشنیست
گر بلادر خورد او افیون شود سگته و بی عقلیش افزون شود
(نی، ج ۴ ص ۳۶۸ س ۱۵۲۶) (علا، ج ۴ ص ۳۶۴ س ۷)

در قبول مسائل عرفانی هم استعداد شرط اول است. سالك بی استعداد عمل لغو انجام می دهد و به مقام و درجات کمال نخواهد رسید، و عمری را بیهوده در خانقاه ها و رباطات تلف خواهد کرد.

بی ز استعداد در کانی روی بر یکی حبه نگردي محتوی
همچو عنینی که بکری را خرد گرچه سیمین بر بود کی بر خورد
چون چراغی بی ززیت و بی فتیل نه کثیر ستش ز شمع و نه قلیل
در گلستان اندر آید اخشمی کی شود مغزش ز ریحان خرمی
همچو خوبی دلبری مهمان غر بانگ چنگ و بربطی در پیش کر

همچو مرغ خاک کاید در بحار
همچو بی گندم شده در آسیا
آسیای چرخ بر بی گندمان
اول استعداد جنت بایستد
طفل نورا از شراب و از کباب
حد ندارد این مثل کم جو سخن
(نی، ج ۶ ص ۵۲۸ س ۴۴۲۵)

ز آن چه یابد جز هلاک و جز خسار
جز سپیدی ریش و مو نبود عطا
مو سپیدی بخشد و ضعف میان
تا زجنت زندگانی زایدت
چه حلاوت از قصور و از قباب
تو برو تحصیل استعداد کن
(علا، ج ۶ ص ۶۷۵ س ۲۵)

استغراق

استغراق: به کسر اول، در لغت به معنای غرق شدن و همه را فرا گرفتن و به تمام توانایی خود کاری کردن آمده است (کشف اللغه) ـ و در نزد صوفیان آنست که دل سالک در اثناء ذکر به ذکر می گوید و خودش (دل سالک) التفات نکند و مشغول نشود و عارفان این حالت را به فنا تعبیر کرده اند (کشاف اصطلاحات الفنون ص ۱۵۹۷ و جهت اطلاع بیشتر از تعبیر این کلمه نزد دیگران ر ـ ک به ص ۹۹۹ همین کتاب به بعد) ـ چهارم استغراق دل بود (در ذکر) به مشاهده ملکوت به حدی که از خود و از ذکر غایب شود. اشارت ذوالنون رحمه الله علیه بدین مقام بود که گفت: «الذکر غیبة الذاکر عن الذکر». و بعضی از مشایخ در تفسیر این آیت: «واذکر ربک اذ نسیت»^۱ گفته اند: «معناه واذکر ربک اذ نسیت نفسك والخلق کلهم» یعنی چنان یاد کن خدای را، که خود را و جمله خلایق را در حال ذکر فراموش کرده باشی (یسواقیت العلوم ص ۷۶) ـ استغراق در عین جمع احدیت و فناء کلیت تواند بود و جز صاحب ولایت بدان نرسد و گرد آن نگردد. (تحفة الاخوان ـ از رسایل جوانمردان ص ۳۳)

نجم الدین کبریٰ به سه نوع استغراق در حال ذکر اشاره کرده است:
«اول استغراق وجود در ذکر، در این صورت اجزاء خبیثه وجود ذاکر

خواهد سوخت و اجزاء پاکیزه و طیبیه باقی خواهد ماند». در این حالت
ذاکر در خلوت خود صداهایی می‌شنود که شرح آن در ذیل کلمه ذکر
خواهد آمد. در استغراق دوم ذکر، دری قواره مانند در یک‌جانب سر ذاکر
باز می‌کند شبیه دایره که از بالای آن تاریکی سپس آتش سپس حضرت
فرو می‌آید. استغراق سوم وقوع ذکر است در سر. و آن غیبت ذاکر است
از ذکر و مذکور و از علائم آن این است که اگر ذاکر بخواند ذکر را
ترك گوید ذکر او را ترك نخواهد کرد. (فوائد الجمال ص ۲۱ تا ۲۴ به
اختصار) در هر يك از این حالات ذاکر اصواتی می‌شنود و انواری می‌بیند
که در ذیل کلمه ذکر به آن اشاره خواهد شد. ترك: ذکر. و جهت اطلاع
بیشتر ترك: کشف ص ۹۹۹ به بعد و فوائد الجمال ص ۲۱ تا ۲۴ و تعریفات
ص ۱۸ و فیه مافیه ص ۴۳ به بعد و ۷۳ به بعد و غرق در این کتاب.

اما در مشنوی: در آخر دفتر دوم حکایتی است از زاهدی در حال
استغراق، که در بادیه‌ای در راه مکه بر ریگزاری سوزنده‌تر از آتش نماز
می‌خواند و:

| | |
|-------------------------------|-------------------------------|
| حاجیان حیران شدند از وحدتش | وان سلامت در میان آفتش |
| در نماز استاده بد بر روی ریگ | ریگ کز تفش بجوشد آب دیگ |
| گفتی سرمست در سبزه و گلست | یا سواره بر براق و دلدل است |
| یا که پایش بر حریر و حله‌هاست | یا سموم او را به از باد صباست |
| چون ز استغراق باز آمد فقیر | زان جماعت زنده‌ای روشن ضمیر |
| دید کابش می‌چکد از دست و رو | جامه‌اش تر بود ز آثار وضو |
| پس پرسیدش که آبت از کجاست | دست را برداشت کز سوی سماست |
| (نی، ج ۲ ص ۴۶۵ س ۳۷۸۸) | (علا، ج ۲ ص ۱۹ س ۱۶) |

و سپس کراماتی از او سرزد که باعث تقویت ایمان بسیاری از
مؤمنان و زناز کفر پریدن منافقان شد.

این استغراق برای کسانی دست می‌دهد که به عقل کلی و کمال واقعی
رسیده باشند از صورت و عوارض آن به کلی رسته‌اند و به معنی و حقایق آن
پیوسته‌اند:

صورت ما اندرین بحر عذاب
تا نشد پر بر سر دریا چو طشت
می‌دود چون کاسه‌ها بر روی آب
چونکه پر شد طشت در دریانشست
(نی، ج ۱ ص ۶۹ س ۱۱۱۵)
(علا، ج ۱ ص ۳۵ س ۱۸)

آنکه را که مرکب چوبین نفس شکست و توانست بر امیال و آرزوهای
کودکانه و عوامل دیگر نفسانی غلبه کند خواهد توانست که در خلوت
خود بدین مقام نایل آید. حال چنین کسی را توصیف کردن حدّ زبان و
قلم نیست. آفتاب آمد دلیل آفتاب:

و ان کسی کش مرکب چوبین شکست
نه خموشست و نه گویا نادرست
غرقه شد در آب او خود ماهیست
حال او را در عبارت نام نیست
شرح این گفتن برونست از ادب
لیک در محسوس ازین بهتر نبود
این مثال آمد رکیک و بی‌ورود
(نی، ج ۶ ص ۵۴۱ س ۴۶۳۵)
(علا، ج ۶ ص ۶۶۳ س ۷)

استغفار

به کسر اول و تاء، در لغت به معنای آمرزش خواستن است (آندراج)
و در اصطلاح استغفار استقبالی به اعمال صالح است و اقبال بدان‌ها، وانکار
و ناخوشایند دانستن امور فاسد است و روی گرداندن از آن‌ها. اهل کلام
گویند: استغفار طلب مغفرت و آمرزش خواستن است پس از رؤیت قبايح
معصیت، و اعراض از آنها است. و عالم گوید استغفار طلب اصلاح کار فاسد
است در قول و فعل (تعریفات ص ۱۲). ذکر استغفار در قرآن سی و سه جا
است، و معنی استغفار آمرزش خواستن است و آنچه بنده گوید: «استغفر الله
واتوب الیه» (کشف‌الاسرار ج ۲ ص ۴۶). مؤمن را هرگز ذنب بی‌استغفار
نبود که «کل بنی آدم خطا ثون و خیر الخطائین المستغفرون». لاجرم چون
چنین بود «اذا فعلوا فاحشة» در عقبش «فاستغفروا» بود و «جز آؤهم
مغفرة» بود ایشان را مجرم نخوانند بلکه عامل خوانند. «ونعم اجر»

العاملین^۱». چون گناه محو شود و چیزی جز استغفار باقی نماند، او را از گناه چه زیان باشد.

قول مشایخ: سر حلقه عارفان جهان مولای متقیان فرماید: عجب دارم از کسی که نومید می شود و حال آن که با او استغفار هست و نیز فرمود: دو امان و آسودگی از عذاب الهی در زمین بود که یکی از آن ها از دست رفت و دیگری مانده است که به آن متمسک شوید: اما امانی که رفع شد و از میان رفت وجود رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم بود و اما امان و پناهی که باقی مانده است استغفار است (نهج البلاغه ج ۳ ص ۸۴ و ۸۵) — رابعه گفت: استغفار به زبان کار دروغ زنان است. (تذکره الاولیاء ج ۱ ص ۶۷) ذوالنون مصری گفت: استغفار بی آنکه از گناه بازایستی توبه دروغ زناست. (همان کتاب ص ۱۲۴) — احمد حواری گفت: بنده تایب نبود تا پشیمان نبود به دل و استغفار نکند به زبان (ج ۱ ص ۲۸۷) — ابوبکر کتانی گفت: استغفار توبه است و توبه اسمی است جامع شش چیز: اول پشیمانی بر آن چه گنشت، دوم عزم آن که بیش به گناه رجوع نکند، سیم گزاردن هر فریضه که میان او و خدا است، چهارم اداء مظالم خلق، پنجم گذاراندن هر گوشت که از حرام رسته باشد، ششم تن را الم طاعت بچشاند چنان که حلاوت معصیت چشاند و نیز گفت: شکر کردن در موضع استغفار گناه بود و استغفار در موضوع شکر گناه (ج ۲ ص ۱۲۳).

خلاصه آن که: استغفار طلب آمرزش است از حق تعالی با ادای کلمه «استغفر الله ربی واتوب الیه» و صوفیان گویند که سالک باید همیشه از خدای خود طلب غفران و آمرزش کند و یکی از اذکاری که به مبتدیان سلوک تلقین می شد همین ذکر استغفار بود. و سالک باید علاوه بر ادای کلمه استغفار به زبان، به دل نیز از آن چه کرده است پوزش خواهد و طلب آمرزش کند، و در باطن و به زبان دل نیز از خدای خود بخواهد تا از او درگذرد، و او را دگر باره به معصیتی که دچار شده بود بازنگرداند، و سعی کند که برای همیشه از گناهی که کرده بود اعراض کند و آن را تکرار

نماید تا از زمره دروغزنان نباشد. - جهت مزید اطلاع ريك: ذیل کلمه توبه در این کتاب.

اما در مثنوی:

| | |
|-----------------------------|----------------------------|
| چونکه غم بینی تو استغفار کن | غم به امر خالق آمد کارکن |
| چون بخواهد عین غم شادی شود | عین بند پای آزادی شود |
| (نی، ج ۱ ص ۵۲ س ۸۳۶) | (علا، ج ۱ ص ۲۲ س ۲۱) |
| گر بنالیدی و مستغفر شدی | نور رفته از کرم ظاهر شدی |
| ليك استغفار هم در دست نیست | ذوق توبه نقل هر سرمست نیست |
| (نی، ج ۲ ص ۳۳۶ س ۱۶۴۲) | (علا، ج ۲ ص ۱۴۵ س ۲۲) |
| گفت حق گر فاسقی و اهل صنم | چون مرا خوانی اجابتها کنم |
| تو دعا را سخت گیر و می شخول | عاقبت برهاندت از دست غول |
| (نی، ج ۳ ص ۴۳ س ۷۵۶) | (علا، ج ۳ ص ۲۱۵ س ۱۳) |

استغناء

به کسر اول، در لغت به معنای بی‌نیازی و بی‌نیاز شدن آمده است (تاج‌المصادر). - در اصطلاح صوفیان مقام کبریایی و بی‌نیازی است که هر دو جهان در جنب آن به‌شمار ذره‌ای هم درنیاید. و همه کوشش و سعی جهانیان در آن مقام به‌پیشیزی نیرزد. شیخ فریدالدین عطار در منطق‌الطیر آن را یکی از هفت‌وادی عرفان دانسته است و پس از وادی معرفت و جلوتر از وادی توحید قرارش داده است. به این معنی که حد معرفت رسیدن به وادی استغناء است و در انتهای وادی عظیم استغناء باب توحید را گشاده‌اند و درباره آن گوید:

| | |
|---------------------------|---------------------------|
| بعد ازین وادی استغناء بود | نه درو دعوی و نه معنا بود |
| می‌جهد از بی‌نیازی صرصری | می‌زند بر هم بيك دم کشوری |

هفت دریا يك شمر^۱ اینجا بود
 هشت جنت نیز اینجا مرده ایست
 هست موری را هم اینجا ای عجب
 تا کلاغی را شود پر حوصله
 صد هزاران سبزپوش از غم بسوخت
 صد هزاران جسم خالی شد ز روح
 صد هزاران پشه در لشکر فتاد
 صد هزاران طفل سر بیریده گشت
 صد هزاران جان و دل تاراج یافت
 قدر نه نو دارد اینجا نه کهن
 گر جهانی دل کبا بی دیده‌ای
 گر درین دریا هزاران جان فتاد
 گر فروشد صد هزاران سر بخواب
 گر بریخت افلاك وانجم لخت لخت
 گر ز ماهی در عدم شد تا به ماه
 گر دو عالم شد همه يك بار نیست
 گر نماند از دیو و ز مردم اثر
 گر بریخت این جمله تن‌ها به خاک
 گر شد اینجا جزو و کل کلی تباه
 گر بیک ره گشت این نه طشت گم

هفت اخگر يك شرر اینجا بود
 هفت دوزخ همچو یخ افسرده ایست
 هر نفس صد پیل اجری^۲ بی سبب
 کس نماند زنده اندر قافله
 تا که آدم را چراغی بر فروخت
 تا درین حضرت دروگر گشت نوح
 تا براهیم از میان باسر^۳ فتاد
 تا کلیم الله صاحب دیده گشت
 تا محمد (ص) يك شبی معراج یافت
 خواه اینجا هیچ کن خواهی مکن
 همچنان دائم که خوابی دیده‌ای
 شبی در بحر بی پایان فتاد
 ذره‌ای با سایه‌ای شد ز آفتاب
 در جهان کم گیر برگی از درخت
 پای مور لنگ شد در قعر چاه
 در زمین ریگی همان انگار نیست
 از سر يك قطره باران در گذر
 موی حیوانی اگر نبود چه باك
 کم شد از روی زمین يك برگ کاه
 قطره‌ای در هشت دریا گشت گم
 (منطق الطیر ص ۲۵۵)

در این وادی که هستی در قبالت ذره‌ای ناچیز هم به شمار نمی آید،
 خاصان حق را منبع فیضی است لایزال. قوافلی سترگ و کاروان‌هائی

۱- شمر: به فتح اول و دوم، حوض خرد و آبگیر (کشف‌اللغه).

۲- اجری: به کسر اول وظیفه یعنی طعام هر روز که به محتاجان دهند عطفه
 (آندراج).

۳- باسرفتاد: یعنی پیشوا شد - سرور شد.

عظیم را به‌نیستی کشانند تا کلاغی را حوصله پر کنند. لشکر نمود را با نیش پشگان به‌دیار نیستی فرستند تا ابراهیم خلیل به‌دعوت خود ادامه دهد. صد هزاران بی‌گناه را به‌اشارت فرعون سر از تن جدا سازند تا مادر موسی به‌پروراندن و تربیت کودک خود پردازد. در عالم قدس نیز هزاران هزار فرشته لاعلم‌لنا گویند تا چراغی فر راه آدم ابوالبشر نهند. در عین حال در چنین خطر گاهی که باکاه است هم پرواز کوه، عمل ثقلین را به‌پر گاهی ارزش نه‌نهند، و عبادت ازل وابدی ملایک را به‌هیچ‌انگارند، تا چه‌رسد به‌مجاهدت سالکان طریقت و مراقبت شیفتگان حقیقت. ای بسا سالکی که سالها به‌ریاضت و پاسداری دل خود مشغول باشد و او را فتوحی دست‌نمدهد، و عمری را بر در این سرای به‌انتظار به‌سربرد و معشوق حقیقی در برویش باز نکند. راهی است که پایانش را هیچ سالکی نتواند دید و دردی است که درمانش را هیچ طبیبی نتواند کرد. از زبان عطار بشنوید:

| | |
|--------------------------------|-------------------------------|
| نیست این وادی چنین سهل‌ای سلیم | سهل می‌دانی تو از جهل‌ای سلیم |
| گر شود دریا ره از خون دلت | هم نیفتد قطع، جز یک منزلت |
| گر جهانی راه پایان بسپری | گام اول باشدت چون بنگری |
| هیچ سالک راه را پایان ندید | هیچکس این درد را درمان ندید |
| ور به تک استی و دایم می‌دوی | تا ابد بانگ درایی نشنوی |
| نه شدن رو بست و نه استادنت | نه ترا مردن به و نه زادنت |
| مشکلا کارا که افتادت چه سود | کار سخت اینست استادت چه سود |
| هم به ترک کار کن، هم کار کن | کار خود اندک کن و بسیار کن |
| تا اگر کاری بود درمان کار | کار باشد با تو در پایان کار |
| بی‌نیازی بین و استغنا نگر | خواه مطرب باش خواهی نوحه‌گر |
| برق استغنا چنان اینجا فروخت | کز تف آن صد جهان اینجا بسوخت |
| صد جهان اینجا فرو ریزد بخاک | گر جهان نبود درین وادی چه‌باک |

(منطق‌الطیر ص ۲۵۲)

استغناء، در سلوک معنای خاصی دارد که در ذیل فقر و غنا به‌آن اشاره شده است ر-ك: غنا، فقر.

استقامت

به کسر اول در لغت به معنای راست شدن و راست بایستان (زوزنی) و راستی و اعتدال (غیاث). و ایستادگی و پایداری و ثبات آمده است. و در اصطلاح اهل حقیقت، وفای به تمام امور و ملازمت صراط المستقیم است با رعایت حد وسط در کلیه امور از طعام و شراب و لباس و در هر امر دینی و دنیوی. بنابراین استقامت در واقع صراط المستقیم است مانند راه راست در آخرت، از این جهت است که پیغمبر صلی الله علیه و آله و سلم چون آیه شریفه «فاسنقم کما امرت» نازل شد فرمود: سوره هود مرا پیر کرد. و گفته اند استقامت ضد اعوجاج است و آن مرور بنده است در طریق عبودیت به ارشاد تشرع و عقل. استقامت مداومت است. و گفته اند آنست که جز خدای تعالی چیز دیگری برنگزیند و ابوعلی دقاق گفته است آن را سه درجه است: اول تقویم و آن تأدیب نفس است، دوم اقامت و آن تهذیب قلوب است و سوم استقامت و آن نزدیک شدن به اسرار است.

(تعریفات ص ۱۴)

در نزد اهل سلوک جمع بین اداء طاعت و اجتناب از معاصی است و سبب سبب سبب سبب گوید استقامت آنست که جز خدای چیز دیگری اختیار نکند. و گفته شده که آن، خوف از عزیز جبار و حب به نبی مختار است. و گفته اند که به حقیقت استقامت جز انبیاء و اکابر اولیا نرسند. چه استقامت خروج از معهودات است و مفارقت از رسوم و عادات و قیام در امر خدا به نوافل و ادعیه. یحیی بن معاذ گوید آن بر سه قسم است: اول استقامت زبان و آن اثبات کلمه شهادت است، دوم استقامت جان که عبارت است از صدق ارادت، و سوم استقامت ارکان، و آن سعی و کوشش بسیار در عبادت حق است. (کشاف اصطلاحات الفنون ص ۱۲۲۲)

استاد امام (ابوالقاسم قشیری) گوید رحمه الله: استقامت درجه ای بود که تمامی کارها بدو بود و چیزها همه بدو حاصل آید و نظام کارها

است. و هر که مستقیم نبود اندر حال خویش، رنج وی ضایع بود و جهدش بی ثمرت بود. چنان که خدای عز و جل گفت: **وَلَا تَكُونُوا كَالَّتِي نَقَضَتْ غَزْلَهَا مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ أَنْكَاثًا**^۱. هر که اندر صفت خویش مستقیم نبود، از آن جا که بود فراتر نشود و رفتن او بر طریق دوست نبود. و ابتداء این کار بر شرط استقامت است. همچنان که حد حق عارف در نهایت ادب استقامت است. و نشان استقامت اهل بدایت آنست که فترت به نیفتد اندر کار ایشان. و نشان آن گروه که از بدایت فراتر شدند و به نهایت نرسیدند آنست که فرو نمانند. و نشان اهل نهایت آن بود که حجاب را اندر موصلت ایشان راه نبود. استقامت دوام کرامت واجب کند و خدای تعالی می گوید: **وَأَنْتُمْ اسْتَقَامُوا عَلَى الطَّرِيقَةِ لَأَسْقِيَنَّاهُمْ مَاءً غَدَقًا**^۲ و نگفت سقیناهم و معنای اسقیناهم آن بود که بر دوام بود. (به اختصار از رساله قشیریه ص ۹۴ و ترجمه آن ص ۳۱۷ تا ۳۲۱)

عبادی استقامت را هفتمین رکن می داند از ارکان اعمال مبتدیان و درباره آن آورده است: **قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبَّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا**^۳. رونده در راه سلوک و در منزل وصول فایده ها و دولت ها از مدد استقامت یابد و هر رونده را که مدد استقامت باشد و از حزن و قهر خلاص یابد زود به مقصود رسد. و استقامت نتیجه بصیرت است که به حقایق و دقائق بینا شود و بر اسرار کار مطلع شود و بداند که هر رونده که بر طلب مواظبت نماید فایده باز بیند و هر طالب که مستقیم گردد از فترت ها آمن شود. و استقامت توقف مرد است بر آن چه در آن مدعی باشد و ثبات قدم است و رسوخ عزیمت بر آن چه آن شروع کند که اقرار گرفتن عهد است و استقامت نمودن وفا و در اقرار ایمان پدید آید و در استقامت ایمان مقیم گردد. به یک لحظه عهد پیمان بشاید بستن اما تا روز مرگ عهد نگاه باید داشتن، آن حفظ عهد را به مدد وفا استقامت گویند. و استقامت بر مراتب است، استقامت عوام بر

۱- سوره نحل آیه ۹۲

۲- سوره جن آیه ۱۶

۳- سوره فصلت آیه ۳۵

مواظبت ایمان است چنان که (رسول در جواب سایل از رسیدن به بهشت) گفت: اقرار آور به وحدانیت معبود و مؤمن شو به خداوند جهان، پس برگشته قدم نگاهدار تا قول کلمه تو را از دوزخ دور کند و استقامت بر قول تو را به بهشت نزدیک کند. و استقامت خواص دوم معرفت است در رؤیت حقیقت و اعراض از تردد ظن و تهمت. و اولیا و خواص بدین استقامت از غم خلاف آمن شوند. اما استقامت انبیا استقامت در استقامت است که در همه احوال عصمت و راه استقامت، نظر را از التفات و دل از وقفت بر رؤیت دون حق حمایت کنند. هرگز عوام به درجه استقامت خواص راه نیابند و خواص به مرتبه استقامت انبیا نرسند. و حقیقت استقامت آنست که هیچ کس را از حدود خود تجاوز ننماید و در وعده خویش به مراتب دیگران مغرور نگردد و در آن چه مصلحت او است متردد نباشد و جهد آن کند که به گفته وفا کند و بر کردارها استقامت نماید.

(به اختصار از صوفی نامه عبادی ص ۱۳۱ تا ۱۳۳)

ابن عربی از اکثر آیاتی که در قرآن مجید راجع به استقامت آمده است استعانت جسته و در شرح آیه شریفه: «ما من دأبة الا هو آخذ بناصيتها ان ربی علی صراط مستقیم»^۱ گوید استقامت همین صراط مستقیم و ثبات و ایستادگی در آن است که نتیجه آن رسیدن به مقام طمأنینه و سکون و تمکین و گشوده شدن ابواب رحمت است. (ربك: فتوحات المکیه ج ۲ ص ۲۱۶ تا ۲۲۵). سید حیدر آملی نیز در شرح همین آیه شریفه آورده است که استقامت همان صراط المستقیم است که رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم به آن امر کردند که «فاستقم كما امرت» تا آن که فرمود این آیه مرا پیر نمود و غرضشان صعوبت تحصیل این درجه است (جامع الاسرار ص ۹۳). و استقامت را انتهای مقام اخلاص دانسته (ص ۱۳۹) که نتیجه آن رسیدن به عالم طمأنینه و استفاده از نعم بهشت حقیقی است.

(جامع الاسرار ص ۲۵۴)

میدان بیست و هشتم استقامت است. از میدان عزم میدان استقامت

زاید استقامت هموار بودن است. بی تلّون. و آن سه قسم است: استقامت افعال، و استقامت اخلاق و استقامت انفاس. استقامت افعال، قرّایان راست و اگر نه مرائیانند. و استقامت اخلاق، موقنان راست و اگر نه منحرفانند. و استقامت انفاس، عارفان راست و اگر نه مدعیانند. استقامت را سه گواهاست: ظاهر وی به موافقت، و باطن وی به مخالفت، و مزد بر خود به ملامت. و استقامت اخلاق را سه نشان است: اگر جفا گویند عذر گویی، و اگر ایذاء نمایند شکر دهی، و اگر بیمار شوند به عیادت روی. و استقامت انفاس را سه گواهاست: به نفس می کوشی تا باقیمت گردی، و عمر يك نفس دانی تا آزاد باشی، و بر نفس منقحص باشی تا سیر گردی. و بدان که، عمر هر نفس که گذشت یا خصم است یا شفیع. در هر نفس الله را بر بنده منت است، و بنده را برابر آن جنایت است. نفس بد بخت دود چراغ گشته است، در خانه تنگ بی در، و نفس نیک بخت، چشمه روشن است، در بوستان آراسته بهابر.

(صد میدان ص ۶۲)

اما اقوال مشایخ این قوم درباره استقامت: از استاد ابوعلی دقاق شنیدم که گفت: استقامت بر سه درجه است: تقویم است و استقامت و اقامت. تقویم تأدیب نفس بود. و اقامت تهذیب دلها. و استقامت تقریب اسرار (ترجمه رساله قشیریه ص ۳۱۸). و گفت هر کرا ایستادگی نبود باخدای در بدایت، نتواند نشست با او در نهایت. ایستادگی از راه مجاهده نشستی مست دهد از راه مشاهده. (تذکرة الاولیاء ج ۲ ص ۱۹۴). ابوعلی جوزجانی گوید: صاحب استقامت باش نه جوینده کرامت، که نفس تو کرامت خواهد و خدای عزوجل از تو استقامت خواهد. (ترجمه رساله قشیریه ص ۳۱۹ و تذکرة الاولیاء ج ۲ ص ۱۱۹). واسطی گوید: آن خصلت که همه نیکوئیها بدو تمام شود و به نابودن او همه نیکوئیها زشت بود استقامت است. (ترجمه رساله قشیریه ص ۳۲۵). شبلی گوید: استقامت آن بود که وقت راقیامت بیند. (ترجمه رساله قشیریه ص ۳۲۵) و گفت استقامت آن بود که هر چه فرماید بدان قیام کنی. (تذکرة الاولیاء ج ۲ ص ۱۷۸). و گفته اند استقامت را کس طاقت ندارد مگر بزرگان. زیرا که استقامت بیرون آمدن است از

عرف و عادت و رسم و قیام کردن به فرمان خدای عزوجل بر حقیقت صدق. و از این بود که پیغمبر صلی الله علیه و آله و سلم گفت: «اَسْتَقِیْمُوا وَلَسَنَ تَحْصُوا» راست باشید و نتوانید.

(رساله قشیریّه ص ۹۴ و ترجمه ص ۳۱۹)

حاصل کلام آن که: این کلمه را هم صوفیان مانند سایر اصطلاحات خود از قرآن کریم گرفته‌اند و شاید بیش از هفده آیه در باره استقامت و تحریض مؤمنان به ایستادگی و پایداری در امور دینی و دنیائی نازل شده است. و نتیجه حاصله از این استقامت را، خاصه در ایمان به خداوند متعال، نزول ملائکه و رحمت، و رسیدن به مقام طمانینه و سکون و آسایش ظاهری و باطنی دانسته است. چنان که فرماید: «ان الذین قالوا ربنا الله ثم استقاموا تتنزل علیهم الملائکه الا تخافوا ولا تحزنوا و ابشروا بالجنة الّتی کنتم توعدون». (سوره فصلت آیه، ۳۵) و اهل استقامت را به بهشتی که همه سعی و کوشش مؤمنان صرف رسیدن به آن می‌شود، و رفع حزن و خوفی که سراسر حیات بشر را در این جهان فرا گرفته است بشارت فرموده است. و مفسرین درباره این آیه و شرح و توضیح آن عبارت بسیار دلکشی آورده‌اند. از جمله رشیدالدین میبدی که آن را به مذاق اهل عرفان با عباراتی سخت فصیح و بلیغ و دلپذیر تفسیر نموده است که آوردن آن همه در این جا میسر نیست (ر - ک: کشف الاسرار ج ۸ ص ۵۲۸ تا ۵۳۳).

صوفیان به پیروی از قرآن مجید و سنت رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و نحوه زندگانی سر حلقه عارفان جهان علی مرتضی (ع) به این کلمه بسیار اهمیت می‌دادند و در تربیت خانقاهی و ارشادات خود پیوسته سالکان طریق را به این استقامت و کیفیت آن و پایداری و مواظبت در احوال و مقامات توصیه می‌نمودند. استقامت را مترادف کلمه صراط المستقیم می‌دانستند و توجه و عمل به آن را تنها وسیله نجات سالک از القات شیطانی و رسیدن به برکات عرفانی می‌پنداشتند. مشایخ آنان از همان روز اول سالک را با این مسئله آشنا می‌کردند و آن‌ها را وادار می‌کردند که در تمام

۱- ر - ک: تفسیر ابوالفتح ج ۸ ص ۴۴۵، و فخر رازی ج ۷ ص ۳۶۹، و تبیان ج ۲ ص ۵۴۶.

شئون زندگی از آن استفاده کنند. چون معتقد بودند که تمامی کارها و نظام امور و شرط اساسی پیشرفت سالک در مراحل سیر و سلوک بسته به همین استقامت و پایداری است. و آن را به سه درجه تقسیم می کردند: اول استقامت عامه، که از حدود اجتهاد در اقتصاد و اخلاص در امور شرع و ایستادگی در طریق سنت تجاوز نمی کرد. دوم استقامت احوال بود که نتیجه آن را شهود حقیقت و رفض هر گونه ادعایی از سالک و روشن شدن باطن او به نور حقیقت می پنداشتند. درجه سوم استقامت انبیاء بود که از آن به استقامت در ترك رؤیت استقامت و شهود دائمی حق تعبیر می کردند، و معتقد بودند که هیچ کس بجز انبیاء به این مقام نتواند رسید. و این همان مقامی است که به بالاترین حد آن خواجه کائنات صلی الله علیه و آله وسلم رسید، که پس از نزول آیه فاستقم كما امرت هیئت این امر چنان بود که فرمود: «شَبَّتْنِي سُورَةُ الْهُودِ». و از این جهت است که مشایخ گفته اند که: این نوع استقامت را هیچ کس طاقت ندارد مگر انبیاء، زیرا که بیرون آمدن است از عرف و عادت و رسم و قیام کردن است به فرمان خدای عز و جل بر حقیقت صدق و راستی.

اما در مشنوی: مولانا هم معتقد است که موجود در هر مرتبه ای که باشد، از جمادی گرفته تا کمال واقعی از استقامت و پایداری در امور ناگیر است. و سالک باید پس از توبه و توجه به باطن، در به جا آوردن فرامین و دستورهای مشایخ خود مستقیم و پایدار باشد. راست رو باشد و در طی مراحل به هیچ سو جز به طریقی که در پیش دارد ننگرد. میانه رو باشد و معتدل و از توجه به حق لحظه ای غفلت نکند. از انحرافات نفس پرهیزد و پیوسته پاسدار دل خود باشد تا همین استقامت و راست روی او را به سر منزل کمال برساند.

| | |
|-------------------------------|-----------------------------|
| و استقامت روح را مبدل کند | خشم و شهوت مرد را احوال کند |
| صد حجاب از دل بسوی دیده شد | چون غرض آمد هنر پوشیده شد |
| (علا، ج ۱ ص ۹ س ۹) | (نی، ج ۱ ص ۲۲ س ۳۳۳) |
| این کمان را بازگون کز تیرهاست | در کمان نهند الا تیر راست |

راست‌شو چون تیرو واره از کمان کر کمان هر راست بجهد بی گمان
(نی، ج ۱ ص ۸۵ س ۱۳۸۴) (علا، ج ۱ ص ۳۷ س ۲۵)
ظن و گمان که از عوارض نفس است استقامت را کم می کند و سالک
راست‌رو را به کثرت رفتاری می کشاند. و در عوض علم و دانش محو کننده
ظن و شك است و افزون کننده ثبات و پایداری است. عالم چون از طریق
به مسئله‌ای معرفت واقعی پیدا کرد دیگر گرفتار زلت و لغزش نمی‌شود،
و در مسائل بادیده باز و عین یقین می‌نگرد، و بدون ریاضت و مجاهدت
مستقیم‌الرای می‌شود و خود به خود در صراط مستقیم و راه راست قدم
می‌نهد.

علم را دو پر گمان را يك پراست ناقص آمد ظن به پرواز ابترست
مرغ يك پر زود افتد سرنگون باز برپرد دو گامی یا فزون
افت و خیزان می‌رود مرغ گمان با یکی پر بسر امید آشیان
چون ز ظن و ارست علمش رونمود شد دو پر آن مرغ يك پر برگشود
بعد از آن یمشی سویاً مستقیم نی علی وجهه مكباً اوسقیم
با دو پر بر می‌پرد چون جبرئیل بی گمان و بی مگر بی‌قال و قیل
گر همه عالم بگویندش تویی بر ره یزدان و دین مستوی
او نگردد گرم‌تر از گفتشان جان طاق او نگردد جفتشان
و همه گویند او را گم‌رهی کوه پنداری و تو برگ کهی
او نیفتد در گمان از طعنشان او نگردد دردمند از طعنشان
بلکه گر دریا و کوه آید بگفت گویدش با گم‌رهی گشتی توجفت
هیچ يك ذره نیفتد در خیال یا بطعن طاعنان رنجور حال
(نی، ج ۳ ص ۸۵ س ۱۵۱۵) (علا، ج ۳ ص ۲۳۶ س ۸)

چنین کسی که با دو پر تیز پرواز علم سیر می‌کند در استقامت چنان
است که به مجاهدات و ریاضات مبتدیان احتیاجی پیدا نمی‌کند، و همان
استقامت و پایداری در امور که نتیجه حاصله از علم و دانش او است او را
به مقصود می‌رساند و به بالاترین درجه کمال نایل می‌آید.
خلوت و چله بر او لازم نماند هیچ غیمی مر و را غایم نماند

قرص خورشیدست خلوت خانه‌اش
علت و پرهیز شد، بحران نماند
چون الف از استقامت شد به پیش
گشت فردا ز کسوه خوهای خویش
خلعتی پوشید از اوصاف شاه
(نی، ج ۵ ص ۲۲۹ س ۳۶۵۹)

کی حجاب آرد شب بیگانه‌اش
کفر او ایمان شد و کفران نماند
او ندارد هیچ از اوصاف خویش
شد برهنه جان بجان افزای خویش
بر پرید از چاه بر ایوان چاه
(علا، ج ۵ ص ۵۳۵ س ۲۵)

جهت مزید اطلاع از کیفیت این اصطلاح رـك: ترجمه رساله قشیریه
ص ۳۱۷ تا ۳۲۱ و عبادی ص ۱۳۱ تا ۱۳۳ و فتوحات المکیه ج ۲ ص ۲۱۶
به بعد و شرح منازل السائرین ص ۷۲ تا ۷۴ و کشف الاسرار ج ۸ ص ۵۲۸
تا ۵۳۲

استنباط

به کسر اول در لغت به معنای بیرون آوردن چیزی را از چیزی آمده
است (آنندراج). و در اصطلاح تحصیل حقیقت حکمت است از کتاب و
سنت. (شرح شطحیات ص ۶۳۴)

استوا

به کسر اول و تاء در لغت به معنای راست و یکسان شدن و ظاهر شدن
و قرار گرفتن. (کشف اللغه) و برابری و معتدل گردیدن و مستولی شدن
بر چیزی آمده است. (منتهی الارب) و در اصطلاح اطلاق شود بر استقرار
و قصود، و استیلا و استقرار از صفات اجسام. و برخدای تعالی جایز نیست
مگر آن که بروجه ثبوت و قصد باشد و آن از صفات کمال است چنان که
گفت: «ثم استوی الی السماء» یعنی قصد کرد، و نیز گفت: «واستوی علی
العرش» یعنی مستولی شد (فتوحات المکیه ج ۱ ص ۹۸). و صوفیان آن را
تقریباً برابر با اصطلاح تمکین می‌دانند که در ذیل این کلمه شرحش

بیاید. و غرض این است که چون صوفی مراحل را گذراند و از تلوین که ارتقاء از درجه‌ای به درجه دیگر است خلاصی یافت به مقام تمکین و یا وصول می‌رسد پس صوفی واصل در استوا است و تمکین.

خلاصه سالک وقتی که به مقامی برسد که تمایل به امر خاصی پیدا نکند و همه چیز در نظرش مساوی باشد در حالت استوا است. چون به نظر عارفان در همه عالم وجود جزیک وجود کامل مطلق که منبسط است در کلیه آن چه هستی نامیده می‌شود چیز دیگری که دل‌بستگی را شاید وجود ندارد. اما به علت نقص بشری درك این کمال کلی بسیار متعسر است و از این نظر است که اختلاف و تنوعی در هستی مشاهده می‌کنیم. اما اگر به کمال واقعی رسیدیم و این دویینی و اختلاف که زائیده نقص ما است برطرف شد، مشاهده خواهیم کرد که ادیان مختلف و مسالك متنوع و عقاید و آراء غیر متفق که ظاهراً در عالم ما وجود دارد در واقع و نفس الامر جویای يك حقیقت‌اند و همه در پی گم کرده خود می‌گردند. در حقیقت موسی و فرعون مظهر يك وجودند و سرانجام «موسی و فرعون دارند آشتی». صوفی چون به این مقام رسد در هر ذره‌ای از ذرات عالم چیزی جز خدا نبیند و ناچار از تعصب برهد و هیچ مسلکی را بر مسلک دیگر ترجیح نهد و جنگ هفتاد و دو ملت همه را عذر نهد. این اختلاف ملل را ظاهری پندارد و در تمام آن‌ها اثری از خدا مشاهده نماید. در این حالت است که صوفی از تلون برهد و همه چیز در نظرش مساوی شود. جهتش به علم و علمش به یقین تبدیل شود.

طبله‌ها را ریخت اندر آب جو
چند گویی می‌ندانم آن و این
در جهان حی قیومی درآ
وین ندانم‌هات می‌دانم شود
زین تلون نقل کن در استواش
(علا، ج ۶ ص ۵۶۶ س ۹)

عقل هر عطار کاگه شد ازو
ای مزور چشم بگشای و ببین
از وبای زرق و محرومی درآ
تا نمی‌بینم همی بینم شود
بگذر از مستی و مستی بخش باش
(نی، ج ۶ ص ۳۵۷ س ۶۲۵)

اسرار

ر-ك: سر.

اسفار

ر-ك: سفر.

اسفار اربعه

بدان که سفر سالکان حق دو قسم است: «سیر الی الله» که آنرا «من الخلق الی الحق» دانند، و «سیر فی الله» که آنرا «سیر فی الحق» می گویند. وبعد ازین دو، سفر ثالث، «سفر من الحق الی الخلق» است، و سفر رابع «سفر فی الخلق بالحق» است. دو سفر اول از مراتب کمال است، و دو سفر دوم از مراتب تکمیل. و شیخ ابومدین مغربی که از کبار مشایخ است گفته است: از علائم صدق مرید فرار اوست از خلق و این حالت رسول صلی الله علیه و آله وسلم بوده است و انقطاع او از مردم درغار حراء و محققان صوفیه اجماع کرده اند که سالکان طریق را در بدایت حال عزلت به جسم واجبست مگر از صحبت شیخ مرشد و خدمت او. (نفعات ص ۷۶)

اسفار اربعه عبارتند از اول سیر بسوی خدای تعالی از منازل نفس به افق مبین، و آن نهایت مقام دل و مبدء تجلیات اسماء است، دوم سفر بالله است به ائصاف به صفات او و تحقق به اسماءش از افق مبین به افق اعلی که نهایت حضرت واحدیت است. سوم سفر ترقی به عین الجمع است و حضرت احدیت، و آن مقام قاب قوسین و ارتفاع دوئی و اثینیت است و نهایت مرتبه ولایت. سفر چهارم سیر بالله است از الله برای تکمیل و آن مقام بقاء بعد الفناء است، و فرق بعد جمع است.

وهریک ازین چهار سفر را بدایت و نهایتی است. پس نهایت سفر اول رفع حجاب کثرت از روی وحدت است. و نهایت سفر دوم رفع حجاب وحدتست از وجوه کثرت از علمی باطنی. و نهایت سفر سوم حجاب زوال تنقید بضدین است از ظاهر و باطن و حصول در احدیت عین الجمع است.

و نهایت سفر چهارم رجوع از حق است به مخلق در مقام استقامتی که آن احدیت جمع و فرقت، به شهود اندراج حق در خلق، و اضمحلال خلق در حق، تا وحدت را در صورت کثرت و صور کثرت را در عین وحدت بیند. (نص النصوص ص ۲۶۸) - ر - ك: سفر وسیر.

اسقاط اضافات

اسقاط اضافات - به کسر اول، در اصطلاح عبارتست از اعتبار یگانگی ذات در همگی ذرات عالم و آن توحید حقیقی است چنانکه گفته‌اند نکو گویی نکو گفتست با لذات که التوحید اسقاط الاضافات (کشاف اصطلاحات الفنون ص ۶۶۶)

بنده به مقامی رسد که کار از او برخیزد و مراد ازین نه برخاستن عمل بود، چه برخاستن رنج عمل بود. چون رنج کار برخیزد و چنان باشد که رنج کار برخواسته باشد. و این روشن نگردد مگر به مثال. و مثال این چنانست که چون کسی کسی را دوست دارد از خدمت او چنان لذت یابد که دیگران از نعمت او چنان لذت نیابند. پس از عمل گریختن از بارگران گریختن است و چون محبت مؤکد گردد، محبوب شاهد گردد بر نظاره دوست. همه کارش خوش گردد و الم لذت گردد و محنت راحت گردد. و چون راحت گشت عمل نماند. عام از رنج عمل بنالند و خاص به لذت عمل بنازند. عام کاهلی کنند و بگریزند و خاص نشاط آرند و بشتابند.

(شرح تعرف ج ۲ ص ۷۴)

سید حیدر آملی ذیل عنوان «استشهاد به کلام مشایخ در حقیقت توحید» آورده است توحید بر سه نوعست: اول توحید عامه، دوم توحید خاصه، سوم توحید خاص الخاص: توحید اول شهادت به لا اله الا الله وحده لا شریک له است، توحید دوم که ثبوت حقایق است و آن توحید خاصان است آن اسقاط اسباب ظاهره است و برخاستن از منازعات عقلی است بعلمت شهود نه در توحید دلیلی خواهد و نه توکلی را سببی و نه نجات را وسیله‌ای

توحید سوم که از آن خاص الخاص است از بیانش عاجز مانده‌اند به اشارتی بسنده کرده‌اند که آن اسقاط حدیث و اثبات قدم است. (باختصار از جامع الاسرار ص ۳۲۶ بپعد) و در شرح اسقاط اسباب آورده است: که غرض عدم تعلق سبب و مسبب است به آنصورت که ملاک عامه است و آنرا به آنصورت مؤثر نمی‌دانند و فعلی جز حق نمی‌شناسند و در حقیقت می‌بینند که مؤثری در وجود جز خدایتعالی نیست (ص ۳۳۳) و در جای دیگر آورده است که: از توحید حقیقی و فناء کلی به اسقاط اضافات تعبیر می‌کنند و گویند التوحید اسقاط الاضافات بدان جهت که تا اضافات قائم است از توحید خبری نیست. (جامع الاسرار ص ۵۱۲)

غرض این است که: صوفی در مقام توحید به درجه‌ای می‌تواند رسید که بجز خدا نبیند، و درین حالت است که خود و ماسوی الله را فراموش می‌کند و ناچار آنچه اضافه و ماسوای حق است از او ساقط می‌شود. و در اینجا صوفیان اختلاف دارند که آیا در این حالت مراعات اعمال و طاعات هم از سالک سلب می‌شود یا نه و به عبارت دیگر سالک در آنصورت می‌تواند ترك عبادات و اعمال مصرّحه در شریعت بنماید یا نمی‌تواند، که در ذیل کلمه ترك به آن اشاره می‌شود. ترك: ترك، و نفی و اثبات. و نیز ترك: نصّ النصوص ص ۳۱۵

اسلام

به کسر اول، در لغت به معنی گردن نهادن (کشف‌اللفه) و چیزی فرا کسی سپردن و پیش فرستادن (تاج‌المصادر) و به صلح و سلامتی در آمدن است. و در اصطلاح فقها و اهل دین، انقیاد بر اعمال ظاهره است به آن‌طور که رسول اکرم مقرر داشته، و اجراء شهادت (شهادتین) و خودداری از اعمال زشت است. (فرهنگ علوم ص ۶۳) - خضوع و انقیاد است به آنچه رسول صلی الله علیه و سلم از آن خبر داد، و در کشف آمده است اقرار به زبان است بدون موافقت دل، و اقرار به زبان و دل را ایمان نامند. گوئیم این

تعریف بر مذهب شافعی است و در مذهب ابوحنیفه فرقی بین آن دو نیست. (تعریفات ص ۱۸) - در شرع اطلاق شود بر انقیاد به اعمال ظاهره چنانکه پیغمبر صلی الله علیه و آله وسلم فرموده است: «الْإِسْلَامُ أَنْ تَشْهَدَ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ وَتَقِيمَ الصَّلَاةَ وَتُؤْتِيَ الزَّكَاةَ وَتَصُومَ رَمَضَانَ وَتَحِجَّ الْبَيْتَ» حاصل مطلب آنستکه اسلام در شرع عبارتست از اعمال ظاهره از گفتن دو کلمه شهادت و عمل به واجبات و ترك منہیات. بنابراین اسلام امریست جدا و ایمان امریست جدا. (جهت تفصیل موضوع ر - ك: كشاف اصطلاحات الفنون ص ۶۹۶)

اسلام لفظی است مشترك بین معانی مختلف از قبیل دین و توحید و ایقان و تسلیم و تصدیق و غیره. گاهی اسلام گوئیم و از آن ایمان اراده کنیم و گاه ایمان گویند و از آن ایقان اراده نمایند و همچنین سایر کلماتی که ذکر شد. پس هر که اسلام نداشته باشد دین ندارد و هر که دین ندارد ایقان ندارد و هر که ایقان ندارد او را تصدیقی نیست و هر که او را تصدیق نیست تسلیم هم ندارد و هر که این مجموع ندارد در ظاهر و باطن و دنیا و آخرت ناقص است چنانکه خدایتعالی فرموده خسر الدنيا والاخرة وذلك هو خسران المبين^۱ و این بیان محتاج به بسط مقالیست (جامع الاسرار ص ۶۴ بعد) - و در جای دیگر همین کتاب آمده است که اسلام بردونوع است: اسلام ظاهر و اسلام باطن. اسلام ظاهر حاصل نمی شود مگر به نفی ارباب و انواع و خدایان کثیر و اثبات خدای واحد، با گفتن لفظ لا اله الا الله که آنرا کلمه توحید الوهی گویند، و اسلام باطن بدست نمی آید مگر به نفی وجودات کثیره و اثبات وجود واحد، چنانکه گوئی لیس فی الوجود سوی الله که آن کلمه توحید وجودی است بنابراین ظاهراً و باطناً اصل دین و اسلام توحید است. (جامع الاسرار ص ۶۹) غرض این است که کمال باطن و توحید دست نمی دهد مگر به رهایی از شرك خفی که نتیجه آن توحید وجودی است. کما اینکه کمال ظاهر حاصل نخواهد شد مگر به رهایی از شرك جلی به ازاء توحید الوهی. (جامع الاسرار ص ۶۷)

اما صوفیان را کلمه ایست بنام استسلام که در لغت بمعنی همان انقیاد و گردن نهادن است و اهل شرع درباره آن گویند: بدان که همه فرقی که ایشان منسوب به اسلامند، دعوی کنند که دین و اسلام و ایمان آنست که اعتقاد ایشانست و یاقی نه ایمانست و نه اسلام بلکه استسلامست. (تبصرة العوام ص ۳۶) صوفیان گویند میدان هشتادم استسلامست. از میدان تسلیم، میدان استسلام زاید و استسلام حقیقت اسلامست، و آن سه درجه است: اول از شرك برستن. و دیگر از خلاف برستن و سیم از خود برستن. شرك بزرگ خود معروفست و شرك میانین شك است و شرك کھین ریاست. هر که ازین سه شرك برست از سه کار عظیم برست. و خلاف سه است. بدعت در دین، و سخط بر حکم، و شکستن عهد. و رستن از خود سه است: رستن از پسند خویش، و احتیال خویش، و تحکم خویش. (صد میدان ص ۱۷۳)

سید حیدر آملی را بحثی مفصل است ذیل عنوان بیان اسلام و ایمان و ایقان که درباره این سه لفظ در نزد فرق مختلف اسلامی از اهل ظاهر و باطن و اشاعره و جبائیان و معتزله و متکلمین و غیره سخن رانیده و بطور کلی اسلام را همانطور که مذکور شد به دو قسم اسلام اهل ظاهر و باطن تقسیم کرده است و درباره اسلام اهل باطن که همان عارفان باشند آورده است: اما قول اهل باطن و ارباب تحقیق این است که آنان گویند، دین الهی و وضع نبوی شرع نامیده می شود و مشتمل است بر ایمانی به خدا و پیامبران و ائمه و ملائک و کتب او و احکامی که از جانب او به دست انبیا و رسل آمده است. بنابراین دین و شرع و اهل آن را مراتبی است که اول آن اسلام است و دومش ایمان و سوم ایقان و هر کدام از این سه بحسب موضوع شریعت و طریقت و حقیقت به سه دسته تقسیم می شوند بنام مرتبه اهل بدایت، و مرتبه اهل وسط و مرتبه اهل نهایت که هر یک از این سه دسته را اسلام و ایمان و ایقان نیست. اسلام اهل بدایت را ناگزیر مغایرتی با اسلام اهل وسط نیست و اسلام آنان را نیز به نسبت با اهل نهایت اختلافی ندارد. و بیان این مطلب آنست که اهل بدایت را از اسلام کلمه شهادتین و قیام به ارکان پنجگانه آن بر سبیل تقلید

الاداء هُوَ الْعَمَلُ الصَّالِحُ. (باختصار از صفحه ۵۹۵ تا ۵۹۴ و برای اطلاع بیشتر ر. ک: ص ۵۸۶ تا ۶۵۸ از جامع الاسرار)

بدان که فرزند چون بدرجه تمیز رسید باید که در عبادات موافقت پدر و مادر کند و اگر نکند، پدر و مادر بفرمایند تا بکند و این موافقت کردن را اسلام گویند. و چون به حد عقل رسید بعد از اسلام شش چیز دیگر بر فرزند فرض شود: اول ایمان، دوم امتثال اوامر، سوم اجتناب نواهی، چهارم توبه، پنجم کسب و ششم تقوی. ای درویش این شش چیز عام بود در حق جمله مسلمانان و این درجه عوام است. پس هر که می خواهد که از درجه عوام به درجه خواص برسد، باید که عمل خواص پیش گیرد، و عمل خواص سلوک است، یا بطریق تحصیل و تکرار، یا بطریق مجاهده و اذکار. (انسان کامل نسفی ص ۹۴ باختصار)

واصل اسلام خویشتن فرادست دادن است، و فرماینده را خویشتن بیفکندن است و اختیار خود برگرفتن. و کسی در دست کسی دهند که او را چنانکه خواهی میکن. گویند او را مسلم در دست وی نهادند. و اسلام و استسلام هر دو یکسانست. (کشف الاسرار ج ۲ ص ۵۳) و اسلام را سه منزل است. اول منزل اعتراف حقن دماء و اموال است. شمشیر از گردن بردارد و مال بروی نگه دارد، اگر موافق باشند یا منافی، متابعت باشند یا مبتدع. منزل دیگر اعتراف است با اعتقاد درست و اتباع سنت و وفاء عمل. سوم منزل اسلام است. اسلام استسلام است. و این غایت کارست، و پسندیده الله است و معرفت را پناه است. خود را بر درگاه عزت حق بیفکندن و ویرا منقاد بودن و بحکم وی راضی شدن و به آن اعتراض نیاوردن و از آن اعراض نکردن و آن را تعظیم نهادن و شکوه داشتن. آنچه ابراهیم دعا کرد خود را و اسماعیل را مسلمان خواست، غایت این منزل سوم بود. و گفت ربنا واجعلنا مسلمین^۱ (کشف الاسرار ج ۲ ص ۵۹) اسلام متابعت اعمال را گویند. این هم مانند ایمان به سه قسم باشد: قسم اول متابعت اعمال ظاهری دینی است بعد از معرفت و شناخت آن، و این مرتبه عام باشد. والله یدعوالی الاسلام. قسم دوم متابعت

قوای باطنه است در اعمال مانند عفت و شجاعت و حکمت و عدالت و فروع اخلاق حمیده. این مرتبه ارباب طریقت باشد، چنانکه قسم اول مرتبه اهل شریعت بود. قسم سوم تحقق است به حقیقت شریعت و باطن طریقت بعد از فناء سالک از خصوصیت افعال و اقوال و لواحق وجود و همی خود. این مرتبه را اسلام حقیقی گویند. درین مرتبه قول و فعل عین علم شود و علم عین معنی و معلوم و کفر عین اسلام. بیت:

ز اسلام مجازی گشته بیزار کرا کفر حقیقی شد پدیدار
حاصل اسلام راجع شود به سه مرتبه. تملق و تخلق و تحقق. تملق انقیاد قوی باشد قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا. و تخلق انقیاد فعلی است المسلم من سلم المسلمین عن یدیه. و تحقق انقیاد ذاتی است. بل لله الامر جمیعاً (مرآة العشاق)

ای عزیز بدان که مصطفی علیه السلام می گوید: «بَنَى الْإِسْلَامَ عَلَى خَمْسٍ» اسلام و ایمان را پنج دیوارها پدید کرده است. اسلام چیست و ایمان کدامست؟ ان الدین عند الله الاسلام. دین خود اسلامست و اسلام خود دین است اما بمحل متفاوت می شود، و اگر نه اصل یکیست که «واسبغ علیکم نعمه ظاهرة وباطنة» نعمت قالب و ظاهر است چون نماز و روزه و زکات و حج، و ایمان فعل دل و نعمت باطنست چون ایمان به خدا و به پیغامبران و فرشتگان و کتابهای او و به روز قیامت و آنچه بدین مانند. (تمهیدات ص ۶۶)

مصطفی - صلعم - گفت: «بَنَى الْإِسْلَامَ عَلَى خَمْسٍ شَهَادَةُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآيَتَاءَ الزَّكَاةِ وَصَوْمَ رَمَضَانَ وَحَجَّ الْبَيْتِ». علم بدین پنج رکن حاصل کردن فرض عین است در حق عموم. و چون راه چهار رکن به تمامی رفته باشی، رکن پنجم که لا اله الا الله است روی باتو نماید، و تا داد این چهار رکن از خود ندهی رکن پنجم جمال خود با تو ننماید.

۱- سوره الحجرات آیه ۱۴

۲- سوره الرعد آیه ۳۱

قافله سالار عارفان جهان مولای متقیان فرماید: اسلام را چنان وصف کنم که کسی پیش از من آن را چنان وصف ننموده است: اسلام تسلیم است و گردن نهادن به او امر حق، و تسلیم یقین است، و یقین تصدیق است و تصدیق اقرار بدانست و اقرار اداء و بجا آوردن او امر است، و اداء عمل نمودن بدانهاست. (نهج البلاغه ج ۳ ص ۱۸۵)

خلاصه آنکه: اهل تصوف در تعریف کلی این کلمه با متشرعین همراهند منتها آنرا از لحاظ کلی به اسلام اهل ظاهر و باطن و سپس به اسلام مبتدیان و متوسطان و منتهیان تقسیم می کنند. و این تقسیم هم بعلت اعتقاد آنان به سه مرحله شریعت و طریقت و حقیقت است. اسلام عوام را که از حدود اقرار زبانی و بجا آوردن اعمال ظاهری شرع تجاوز نمی کند از آن اهل شریعت میدانند، و مسلمانی توأم با ایمان و خلوص نیت و تصدیق و تسلیم را که خواه از راه مطالعه و استدلال یا از طریق ریاضت و مجاهده حاصل شود از آن اهل طریقت، و اسلامی که توأم با نفس کشی و ترك عیال و سرانجام به رسیدن به مرحله وحدت و اتصال و فناء فی الله انجامد از آن اهل حقیقت می دانند. و از این جهت است که ابوسعید ابوالخیر گفت الاسلام ان يموت عنك نفسك. (اسرار التوحید ص ۲۹۷) و ایشان را در این نحوه مسلمانی که همه هم صوفی صرف رسیدن به آن می شود مطالبی است که شمه ای از آن در بالا ذکر شد و جهت اطلاع بیشتر باید رجوع کرد به مطالبی که ذیل کلمه توحید. دین. در این کتاب آمده است.

اسم

به کسر اول در لغت به معنی علامت و نشان و نام و غیره آمده است (منتهی الارب) و در اصطلاح، لفظی است موضوع برای جوهر یا عرض جهت تعیین و تمیز آن (منتهی الارب) هر لفظ مفردی که بر معنی دلالت کند بدون اقتران به زمان محدود. (مفاتیح العلوم ص ۱۴۵) چیزی که دلالت بر معینی کند فی نفسه بدون اقتران به یکی از زمان های سه گانه.

و آن تقسیم می‌شود به اسم عین، که دلالت بر معنی ذاتی شیء کند چون زید و عمرو. و اسم معنی که قوامش بر ذات شیء نیست اعم از اینکه معنای آن وجودی باشد مانند علم یا عدمی مانند جهل. (تعریفات ص ۹۱) در شرح مقاصد گفته است که اسم لفظ مفردیست که وضع شده باشد برای معنی و شامل جمیع اقسام کلمه است. و مسمی معنی است که در ازاء لفظ اسم وضع شده و تسمیه وضع اسم است برای معنی. و جهت اطلاع بیشتر اینگونه تعریفات صرفی و نحوی و منطقی و شرعی را ک: کشاف اصطلاحات الفنون ص ۷۰۷ به بعد). و در اصطلاح سالکان اسم نه لفظی است که دلالت کند بر شیء بالوضع. بلکه اسم ذات مسمی است باعتبار صفت و صفت یا وجودیه است چون علیم و قدیر، و یا عدمیه چون قدوس و سلام.

(کشف اللغات)

اسم در اصطلاح صوفیان لفظ نیست بلکه ذات مسمی باعتبار وجودست، چون علیم و قدیم، و یا به اعتبار عدمیت چون قدوس و سلام. و اسماء ذاتیه اسمائی‌اند که وجودشان موقوف بر غیر نیست، بلکه متوقف بر اعتبار و تعلق آنهاست چون علم. و آنها را اسماء اولیه، و مفاتیح غیب، و ائمه الاسماء هم خوانند، (اصطلاحات ص ۸۹) در شرح قصیده فارضیه آمده است: اسماء باعتبار ذات و صفات و افعال تقسیم می‌شوند به اسماء ذاتیه چون الله، و اسماء صفاتیّه چون علم، و اسماء فعلیه مانند خالق. اینگونه اسماء به اعتبار انس و هیبت، بنام اسماء جمالید چون لطف، و اسماء جلالیه چون قهار نامیده شوند (کشاف ص ۷۰۹) - اسم عبارت از ذاتست به اعتبار اتصاف به وصفی از صفات و نعتی از نعوت. (مرآة العشاق)

اسم حروفست که جهت استدلال مسمی و تسمیه اثبات مسمی قرار داده‌اند، پس اگر معانی حروف ساقط شود مسمی منفصل نگردد. از شبلی رحمه الله حکایت کنند که گفت از خدای باخلق جز اسمی باقی نمانده است. (اللمع ص ۳۵۵)

اسم حروفی چند است که آن را استدلال مسمی را ساخته‌اند. اسم بحقیقت صفت مسماست. بدان اسماء تجلی کند در دل مؤمنان،

تایقینشان زیادت شود. (شرح شطحیات ص ۵۷۵)

اسم صفت مستی است و دلیل بر مستی است. از بهر آنکه چون تسو گفتم عایشه، حروفی بر زبان راندی که آن حروف نه عایشه است، ولیکن دلیل می کند که مراد کیست و عمرو و زید همچنین. پس اسامی القاب اند چون کسی اسم را بگوید، این گفتار وی حروف باشد و صوت که بر زبان وی می گذرد و دلیل گردد مرسامع را که مراد کیست. پس مستی آن اسم نباشد که این اسم صفت مستی است. نبینی که اگر این مستی مر آن مسمی را لقب بگرداند و نامی دیگر نهد تا فاطمه را عایشه نام کند، پیش از گردانیدن نام چون گفتی عایشه را طلاق دادم، طلاق بر این فاطمه نیفتادی. و اگر امروز گوید عایشه را طلاق دادم، طلاق بر او افتد. پس درست گشت که اسم مستی نیست ولیکن دلیل بر مستی است. باز گردیم به اسماء خدایتعالی. خدای را بندگان الله خوانند و الله چهار حرفست، از روی اسمی و حق یکیست. و این نام که بر زبان بنده رفت حروفست و صوتست و خدایتعالی حروف و صوت نیست. و مر این حروف و اصوات را ابتدا و انتهاست و حق را ابتدا و انتها نیست. و این حروف مخلوقند و حق تعالی قدیم. و این حروف موصول اند و مفصولند و حق تعالی را وصل و فصل نه. و این حروف را به سواد و بیاض اثبات کنند، و حق تعالی سواد و بیاض نیست. و این سواد از بیاض محو کنند، و حق را عزوجل محو نیست. و این حروف بمعنی زمان مندرسه گردد و برحق تعالی دروس روا نیست. و این حروف به اختلاف لغات بدل گردد. بتازی الف و لام و واو و هاء گردد، و بیارسی خدای گویی، خاودال و الف و یاء گردد، و دیگر لغات همان، و حروف به لغت مختلف گردد و برحق تعالی اختلاف روانیست.

پس این حروف و صوت دلالات اند بر مستی. مراد از این حروف نه حروفست ولیکن مراد معنی حروف است. و گروهی اندرین مسئله چنین گفته اند که اسماء بردو گونه اند. یکی آنست که به برداشتن آن اسم، نفی مستی لازم نیاید، و این اسم غیر مستی است، و یکی آنست که برداشتن اسم نفی لازم آید، و این اسم مستیست و بیانش این است که چون گوئی زید

قاعد نیست، قعود نفی شود نه زید. و اگر گویی عمرو قائم نیست، قیام نفی شود نه عمرو. پس این قاعد و قائم اسم است نه مستمی. نبینی که به نفی کردن این اسم مستمی منفی نگردد. پس هر اسمی که به نفی آن اسم مستمی منفی شود، آن اسم مستمی است. و هر اسمی که به نفی آن مستمی منفی نمی گردد آن اسم غیر مستمی است. (شرح تعریف ج ۱ ص ۱۵۷)

آنچه غیر مستمی است (کشف المحجوب ص ۵۵۱) - اسامی جمله در مرتبه وجهاند. چون از وجه در گذری و به ذات رسی هیچ از این اسامی نباشد. (انسان کامل نسفی ص ۲۵۳) و اسامی در مرتبه وجهاند از آن جهت که اسم هر چیز علامت آن چیز است، تا از دیگر چیزها ممتاز شود. پس احتیاج به علامت در مرتبه وجه باشد، که عالم تفضیل است. این علامات اسامی اند و در رتبه وجهاند. (ص ۴۸۵) بدانکه اسامی دو قسم اند، یکی اسم حقیقی و یکی اسم مجازی. اسم حقیقی هر چیز علامت حقیقی آن چیز است که به آن چیز همراه است. و آن چیز را از دیگر چیزها ممتاز می گرداند. و اسم مجازی هر چیز علامت مجازی آن چیز است که با آن چیز همراه نیست و دیگران بر وی نهاده اند. و اسم مجازی هر چیز اسم علم آن چیز است. پس این خلاف که میان علما افتاده که اسم عین مستمی است یا غیر مستمی، از این جهت است. آن کس که می گوید اسم عین مستمی است، اسم حقیقی می خواند، و شك نیست که اسم حقیقی عین مستمی است. و آن کس که می گوید اسم غیر مستمی است، اسم مجازی می خواند و شك نیست که اسم مجازی غیر مستمی است. (انسان کامل نسفی ص ۲۸۵) اما آنکه اسم را عین مستمی قرار می دهد یا صفت را عین ذات می داند از این جهت است که صفات و اسماء خداوند متعال عبارت از کمالات ذاتی و خصوصیات آنست و می داند که همه آنها عین ذات اویند.

(جامع الاسرار ص ۱۳۳)

فرق اسم و صفت در تعبیر معنای آنهاست، پس اسم لفظی است که اهل اصطلاح برای دلالت بر مسمای بکار برند بدون اعتبار صفت آن. و صفت

بعکس آنست، چه اسم سنگ دلالت بر مسمای آن کند بدون اعتبار سختی و نرمی آن، و سختی و نرمی دو صفت از صفات سنگ‌اند. (زبدة الحقایق عین القضاء ص ۱۶) اکنون از مذاهب یکی اینست که اسم عین مسماست، قومی گفته‌اند: که اسم نه‌مسما بود، و قومی گفته‌اند: اسم مسما بود، و قومی دیگر گفته‌اند که گاه بود که عین مسما بود و گاه بود که غیر مسما بود. و بو حامد غزالی در مقصد اقصی این مسئله را بیان طویل و عریض کرده است و یک مذهب را نصرت داده است که اسم غیر مسماست، و آندو مذهب دیگر را ابطال کرده است. و از آنجا که منم آن هر دو مذهب راست است و اگر چه خواجه امام غزالی آنچه گفته است راست گفته است.

(نامه‌های عین القضاء ج ۲ ص ۳۱۴)

بدان که آنچه عوام اهل حکمت‌اند می‌گویند هر چیز که تصور وی بی تصور غیر ممکن است آن ذاتست، و هر چیز که تصور وی بی تصور غیر ممکن نیست آن صفات است. والله اسم ذاتست و وجه اسم جمله اسامی و صفاتست. و آنچه خواص اهل حکمت‌اند گفته‌اند که ماهیت هر چیز ذات آن چیزست، و وجود هر چیز وجه آن چیز. و صفات در مرتبه ماهیت است و اسامی در مرتبه وجود. اما صفات قابلیت و استعداد هر چیزست و اسامی نشان و علامت هر چیزی که با آن چیز همراهست، و عین مسماست نه نشان و علاماتی که دیگران بر وی نهند که آن نشان و علامت مجازی باشد، و غیر مسما بود. پس قابلیت و استعداد هر چیز صفت آن چیز آمد و نشان و علامت حقیقی هر چیز اسامی آن آمد، و نشان و علامت هر چیز که دیگران بر وی نهند. تسمیه آن چیز آمد.

(کشف الحقایق ص ۳۸)

عطار گوید:

| | |
|----------------------------|------------------------------|
| زهی اسم و زهی معنی همه تو | همی گویم که ای تو ای همه تو |
| تویی معنی و بیرون تو اسمست | تویی گنج و همه عالم طلسم است |

(اسرارنامه ص ۳)

خلاصه کلام آنکه: صوفیان از این کلمه معنی لغوی و تعریف صرف

و نحوی آن را در نظر نمی گیرند، واسم را به اعتبار ذات و صفات و افعال تقسیم بندی می کنند، و آنرا اسماء ذاتیه و اسماء صفاتیّه، و اسماء افعالیّه نام نهند که شرح آن در ذیل اسماء الله آمده است. رـك اسماء الله، اما در بیان اسم و مسمی بین آنها اختلاف است، چه همه اسم را حروفی می دانند که برای راهنمایی بمعنی وضع شده است. بعضی گویند اسم عین مسماست، و برخی گویند غیر مسماست، و بعضی آنرا صفت مسمّا دانند، و عده ای حروفی دانند دال بر مسمّا و راهنمایی برای راه بردن به مسمّا. جهت مزید اطلاع رـك: نامه های عین القضاء ج ۲ ص ۲۵۹ و ۲۵۷ تا ۲۶۶ و ۳۱۴ تا ۳۲۱ و فتوحات المکیّه ج ۲ ص ۳۵۳ به بعد و انسان کامل جیلانی ج ۱ ص ۱۶ تا ۲۵ و گلشن راز ص ۲۱۵ و ۵۵۸ و نیز رـك: ذیل کلمات اسماء الله و اسم اعظم در این کتاب.

اما در مثنوی: مولانا هم معتقد است که اسم چیزی است که دلالت بر مسمی کند. پس اصل، مسمی است و اسامی حروفی بیش نیستند که مبین مسمای مورد نظر است. واسم حقیقی هر چیز آن است که مناسب با فعلیت آنی او باشد. مثلاً کلمه درخت بر شیئی اطلاق می شود که دارای مناسبات خاصی است بالفعل. این کلمه درخت به اشیائی که بالقوه از چوب آن ساخته خواهد شد اطلاق نمی شود.

هیچ نامی بی حقیقت دیده ای یازگاف ولام گل، گل چیده ای
اسم خواندی رو مسمی را بجو مه به بالادان نه اندر آب جو
(نی، ج ۱ ص ۲۱۲ س ۳۴۵۴) (علا، ج ۱ ص ۹۵ س ۲۱)

اسم در حقیقت مبین ذات مسمی است به اعتبار صفت آن چون کلمه علیم و قدیر که بیان کننده ذات حق است به اعتبار صفات وجودیه او که علم و قدرت باشد.

از پی آن گفت حق خود را بصیر که بود دید ویت هر دم نذیر
از پی آن گفت حق خود را سمیع تا بپندی لب ز گفتار شنیع
از پی آن گفت حق خود را علیم تا نیندیشی فساد تو ز بیم
نیست این ها بر خدا اسم علم که سیه کافور دارد نام هم

اسم مشتق است و اوصاف قدیم نه مثال علت اولی سقیم
(نی، ج ۴ ص ۲۹۵ س ۲۱۵) (علا، ج ۴ ص ۳۲۸ س ۲۵)

پس مسمی اصل است و اسم عرض آن. چنان که زلیخا به علت عشق
مفرطی که به یوسف داشت نام هرچیز را یوسف نهاده بود. و از اسم بردن
هرچیزی یکی از صفات او را در نظر می آورد:

آن زلیخا از سپندان تا به عود نام جمله چیز یوسف کرده بود
چون بگفتی موم ز آتش نرم شد آن بدی کان یار با ما گرم شد
ور بگفتی مه برآمد بنگرید ور بگفتی سبز شد آن شاخ بید
ور بگفتی که سقا آورد آب ور بگفتی که برآمد آفتاب
ور بگفتی که بدره آمد سرم ور بگفتی در سر شد خوشترم
صد هزاران نام گر برهم زدی قصد او و خواه او یوسف بدی
(نی، ج ۶ ص ۵۵۴ س ۴۵۲۱) (علا، ج ۶ ص ۶۴۷ س ۲۵)

بنابراین غرض از اسم معنی متصور از آن است نه حروف آن. به
عبارت دیگر اسم قالبی است برای معانی. از این جهت است که دیو هر چند
خود را سلیمان نامد سلیمانی نتواند کرد:

در گذر از صورت و از نام خیز از لقب و ز نام در معنی گریز
پس پیرس از حد او و ز فعل او در میان حد و فعل او را بجو
(نی، ج ۴ ص ۳۵۴ س ۱۲۸۵) (علا، ج ۴ ص ۳۵۷ س ۲۱)

اسامی بیان کننده صفات مسمیات اند. هر اسمی نمایشگر صفاتی است
که در آن اسم پنهان است. مثلاً دیو را از آن جهت خناس خواندند که
صفت خنوس در او غلبه دارد.

نام پنهان گشتن دیو از نفوس و اندر آن سوراخ رفتن شد خنوس
که خنوش چون خنوس قنفذ است چون سر قنفذ و را آمد شدست
که خدا آن دیو را خناس خواند گو سر آن خار پشتک را بماند
می نهان گردد سر آن خار پشت دمبدم از بیم صیاد درشت
تا چو فرصت یافت سر آرد برون زین چنین مگری شود خارش زبون
(نی، ج ۳ ص ۲۳۱ س ۴۵۵۸) (علا، ج ۳ ص ۲۹۹ س ۲۹)

حاصل مطلب آن که از نظر مولانا اصل مستفی است نه اسم. اسامی حروفی هستند که مبین ذات و صفات و افعال مستمات اند. و نام هر چیز مناسب با فعلیت آنی او است. از این جهت اسامی را حقیقتی است که بر آن حقایق پیمبران و اولیاء الله واقفند و دیگران اسامی اشیاء را در حال فعلیت آنان می دانند فقط انبیاء و اولیاء الله اند که به اسامی واقعی و حقیقی اشیاء واقفند که همان ذات و صفات حقیقی آنها است.

| | |
|-----------------------------|---------------------------|
| اسم هر چیزی تو از دانا شنو | سر رمز علم الاسما شنو |
| اسم هر چیزی بر ما ظاهرش | اسم هر چیزی بر خالق سرش |
| نزد موسی نام چوبش بد عصا | نزد خالق بود نامش ازدها |
| بد عمر را نام اینجا بت پرست | لیک مؤمن بود نامش در الست |
| حاصل آمد آن حقیقت نام ما | پیش حضرت کان بود انجام ما |
| (نی، ج ۱ ص ۷۶ س ۱۲۳۸) | (علا، ج ۱ ص ۳۳ س ۲۶) |

اسماء الله

به فتح اول، نام های خدا - مفسرین در تفسیر آیه شریفه «وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا» (سوره اعراف آیه ۱۸۵) آورده اند که: ابوهریره از رسول اکرم صلی الله علیه وآله وسلم روایت کرده است که خدای را نود و نه اسم است، هر که آنها را بر شمرد به بهشت خواهد شد. این اسماء بعضی صفات اند چون قادر و حی و موجود و مرید و مدبرک، و بعضی را مرجع به این صفات است چون سمیع و بصیر و حکیم و مالک که سمعی و بصیری را مرجع با حی است و حکیمی را با عالمی. و بعضی را صفات افعال گویند چون خالق و ممیت و محیی و مفضل و جز آن. (جهت اطلاع بیشتر ر.ک: تفسیر ابوالفتوح ج ۲ ص ۴۹۳ و مجمع البیان چاپ صیدا ج ۲ ص ۵۵۱ و تفسیر امام فخر رازی ج ۴ ص ۴۷۲ و بیضاوی ج ۱ ص ۴۵۷ ذیل تفسیر همین آیه).

گروهی چنین گفته اند که اسماء خدای تعالی نه خدا است و نه غیر

خدای. هم چنان که اندر صفات گفتند، همان معنا که اندر صفات یاد کردیم که گفتیم لا هو ولا غیر هو و اندر اسماء معنا همان است و حجت ها همان و تکرار کردن بی فایده باشد. و بعضی گفتند نام های خدا خدا است. و این گروه حجت کرده اند بدان که اسم مسمی باشد و چنین گفته اند که اگر مردی چنین گوید که عایشه را طلاق دادیم اطلاق بر نفس عایشه افتد نه بر نام عایشه و اگر گوید زید را آزاد کردیم زید آزاد شود نه نام زید. از این جا درست شد که اسم مسمی است. (شرح تعرف ج ۱ ص ۱۵۶) و نام های وی بدل نگردد از بهر آن که نام مبدل گشتن آن جا باشد که مسمی متغیر گردد، و چنان که ساکن متحرك گردد و نام ساکنی از وی برخیزد. و متحرك ساکن، و مجتمع مفترق، و مفترق مجتمع، و حی میت، و میت حی همچنین. پس چون مسمای قدیم را تغیر روا نباشد، بر اسمای وی هیچ تبدیل روا نباشد. همیشه چنین بوده، و همیشه چنان باشد. و اگر این تبدیل اسماء بر وی جایز باشد، نه دوست را به وی امید ماند و نه دشمن را از وی بیم. و اگر چنین باشد شاید که وقتی وعد وی به فضل منسوب گردد و وقتی وعد وی به عدل منسوب گردد. (شرح تعرف ج ۱ ص ۱۴۱).

معتقد جماعت صوفیه آنست که خداوند عالم جل جلاله و عم نواله را اسماء حسنی نامعدود است و صفات علی نامحدود. هر اسمی دلیل صفتی و هر صفتی سبیل معرفتی و هر معرفتی معرف ربوبیتی و هر ربوبیتی مطالب عبودیتی. و از جمله آن اسماء نامتناهی، مشیت الهی نودونه اسم و هزار و یک، به حسب استعداد فهم و طاقت بشری از پرده غیب به صحرای ظهور آورده. و هر لحظه از دریچه هر اسمی، جمال صفتی بر نظر ایشان عرضه می کند و ذوق بر ذوق و شوق بر شوق می افزاید. و حق سبحانه را جز نودونه و هزار و یک نام، اسماء بسیار است. زنهار تا گمان نبری که اسماء الهی در آن چه شنیده ای و بتو رسیده منحصر است. چه بسیار از اسماء که در خزانه عزت، مکنون درج غیرت است، و هیچکس را جز عالم الغیب بر آن اطلاع نه. و علم ازلی به معرفت آن متفرد و مستأثر است. اسماء او از حد عد پیرون است و صفات او از حد افزون. و نیز از اسماء و صفات الهی آنچه به تو

رسیده است و شریعت بر تخلق و اتصاف بدان تحریض فرموده تا با خود تصور نکنی که معنای آن همانست که تو فهم کرده‌یی. یا تخلق همانچه تو بدان متخلق شده‌یی و هیچکس را ورای آن مرتبه‌یی نه، که آن غایت ادراک تست از آن اسم. و همچنانکه اسماء را نهایت نیست معانی و بطون هر اسمی را غایت نیست. نهایت ادراک هر مدرکی از آن، معنی معین و غایت حظ هر طالبی از آن، بطنی مخصوص. (مصباح الهدایه ص ۲۳ به بعد).

بدان که غیر از اسماء مستأثره که عندالله است که به منصب ظهور نرسیده است، سایر تجلیات اسمایی از این سه قسم خارج نیست، یا ذاتی است یا صفاتی یا افعالی. اگرچه کلییه این اسماء ذاتیه است و از ظهور ذات جلّ شأنه پدید خواهد آمد، اما اسماء الذات چون: الله، الملك، القدوس، العلی، العظیم، الظاهر، الباطن، الاول، الآخر، الواجد، الماجد، الموجد، الوجود، النور. و اسماء الصفات چون: الحی، القوی، القيوم، الرحمن، الرحیم، السميع، البصیر، المتکلم، الکریم، العلیم، الرثوف، الشهید، الصبور، المحصى. اسماء الافعال چون: المبدع، المعید، المبدع، الوکیل، الواسع، الخالق، الوهاب، الرزاق، الرافع، العدل، الحکیم، المصور، الهادی، الوارث. اسماء افعالیه بر حسب ظهور احکام آن‌ها، بعضی منقطع نمی‌شود و بعضی می‌شود و حکمشان در بعضی از ازمینه یا از نشأ دنیا است یا از آخرت و اما تجلیات اسماء جلالی یا تجلی هیبت و سطوت و شوکت بود و آن تجلی بود که مشاهده افتد در حال فناء صفات انسانیت آشکار کند و محو آثار هستی آورد، اگر در جام تجلی ساقی «وسقا هم ربهم شراباً ظهوراً»^۱ يك قطره از اسماء جلالی از قوّت و قدرت و استعداد سالک زیادت فرا کند هیبت آن شراب و سطوت آن، فنای وجود آورد و تمام هستی رخت سالک برگیرد.

مصطفی علیه السلام گفت: «إِنَّ لِلَّهِ تِسْعَةَ تِسْعِينَ اسْمًا مِنْ أَحْصَاهَا دَخَلَ الْجَنَّةَ». اما من به روایتی مأثور خوانده‌ام که روزی بر سر منبر گفت: ای ابوبکر خدای تعالی را نود و نه خلق است هر که به یکی از آن تخلق

یافت، در بهشت شد. ابوبکر گفت: یا رسول الله از این خلق‌های الهی، هیچ درمن هست؟ گفت ای ابوبکر جمله خلق‌ها در تو موجود است (تمهیدات ص ۳۴۵). - او را هزار و یک نام است. و این بر قدر عقل عموم است و اگر نه او را نام‌ها از حد و حصر بیرون است. و از آن‌جا که نظر عارف است او خود او است و او را خود اسم حجابیست از حجب. و تا حجاب اسم نرسد سالک او را نیابد. و از این است که حسین بن منصور حلاج در کتابی آورده است: «الحمد لله الهو». و از این است که در دعا گویند: یا هو، و چون‌ها و واو برسد «هو» هم برسد. پس دیگر بار اگر خواهد که در نطق آورد یا هو، مکرر روا کند. و چون بهذوق این جارسای بدانی که چرا در دعا آمده است یا هو یا هو، دوبار. و چون از این در گذری جز این نتوانی گفت که یا من لا هو الا هو. و چون پای همت بر قفای علم و معرفت خود زنی گویی: یا من لا يعلم ما هو الا هو. و چون در لم یزل او را تنها ببینی، گویی: یا کان و چون ماضی و مستقبل از پیش خود برداری گویی یا کینان. (نامه‌های عین‌القضاة ج ۱ ص ۱۹۵).

اسماء الحسنی: لأنها مشتقة من افعال كلها حسنة. وقيل: وصفها بالحسنى لأنها تدل على کمال نعوتة وجلاله واوصافه. (کشف‌الاسرار ج ۱ ص ۵۷) والله الاسماء الحسنی: این آیت دلیل است که اسم و مستی یکی است نام و نامور، که می‌گویند: «الله الاسماء». و اگر هر دو یکی نبودی اسماء غیر الله را بودی نه الله را. و فایده الله باطل شدی. و این نام‌ها بر بندگان خویش اظهار کرد، و ایشان را در آموخت تا بر خوانند او را بدان نام‌ها و بدانند او را و بشناسند (کشف‌الاسرار ج ۳ ص ۸۰۰). - حق تعالی یعقوب نبی را آموخت در دعا «یا خیراً کله» این‌جا بود که اسماء الحسنی وصفاته العلی روی جمال خود به سالک نمودن گیرد. هر ذره را بیند که در وجود است که از منعمی او گویند و از حکیمی او گویند، و از قادری و قدوسی او گویند. (نامه‌های عین‌القضاة ج ۱ ص ۳۳۲).

ابن عربی گویند: ظهور «اسماء الحسنی» در عالم آشکار نیست، و حصول بدان بستگی به آثار و احکام آن‌ها دارد نه به ذات آن‌ها، و به رفائق

آن‌ها بسته است نه حقائقشان. این اسماء بسیار است و ائمة الاسماء مقدم بر تمام آن‌ها است، و برهستی یعنی دو جهان و بقیه اسماء مسلط‌اند. اسماء ائمه چون امام است که مقدم و جامع اسماء دیگرند، و این ائمة الاسماء شرعاً و عقلاً هفت عدد است که بقیه اسماء تابع آنهایند و آن هفت عبارتند از: ۱- حی، ۲- علیم، ۳- مرید، ۴- قائل، ۵- قادر، ۶- جواد، ۷- مقسط. اسم حی امام و مقدم بر همه است و اسم مقسط مؤخر و آخرین آن‌ها است (نص النصوص ص ۱۲۵).

سید حیدر عاملی گوید: عارفان گویند «در وجود جز خدای تعالی و اسماء و صفات و افعال او نیست پس همه بدو پیوسته‌اند و از اویند و بدو بازگردند» و این قول را با آیاتی چند از قرآن مجید مستند کرده‌اند (نص النصوص ص ۹۱). - جمیع موجودات مظهر اسماء الهیه‌اند به این معنا که خدای تعالی وحدانی الذات والصفات والافعال است و انتساب هر چیز به او انتسابی است مجازی و در حقیقت آن‌ها عکوس انوار ذات قدیم و صفات ازلی و اسماء اولیه‌اند (جامع الاسرار ص ۱۳۸). - اسماء الله نامتناهی‌اند اما از حیث ترتیب و اجمال منحصر می‌شوند در اسماء ذات و اسماء صفات و اسماء افعال. اسماء ذات مانند اسم غنی، اول و آخر. اسماء صفات مانند حی، عالم و قادر و اسماء افعال مانند خالق و رازق (همان کتاب ص ۱۳۳). - الله جامع جمیع اسماء است چه او ذات موصوف به جمیع صفات و کمالات است (همان کتاب ص ۱۳۴). - اسماء هفت‌گانه عبارتند از حی و عالم و مرید و سمیع و بصیر و متکلم و قادر و نسبت بقیه اسماء الله به آن‌ها مانند نسبت مأموم است به امام از حیث احتیاج مأموم به امام خویش (ص ۱۳۳). - اسماء الله به اعتبار انس و هیبت به اسماء جلالیه و جمالیه خوانده می‌شوند مانند اسم لطف و قهار (ص ۱۳۵). انسان مظهر جمیع اسماء جلالیه و جمالیه است چنان که فرمود: «علم آدم الاسماء کلها». (ص ۱۳۵) عقل مظهر اسماء لطیفه اوست و نفس مظهر اسماء قهریه او و همچنین هر عضوی از اعضاء آدمی مظهر اسمی از اسماء الله و یاقوتی از قوای او است جز قلب که

مظهر جمیع اسماء و صفات و کمالات حق است و به علت همین تقلیب و دگرگونی او را قلب نامیدند (ص ۱۳۷). - انسان کبیر جامع اسماء سه گانه الله و رحمان و رحیم و کمالات آن به طور اجمال و تفضیل است (جامع الاسرار ص ۵۵۸ و ۵۶۷). - جهت فرق بین این اسامی سه گانه و شرح آن ر-ك: جامع الاسرار ص ۵۵۰ تا ۵۵۵ و جهت اطلاع بر اسامی ظاهر و باطن ر-ك: نقد النقود ص ۶۶۰ به بعد. و اسماء جلالیه و جمالیه ر-ك: نص النصوص ج ۱ ص ۳۸۱ تا ۴۵۶).

خلاصه آنکه: صوفیان در بحث اسماء مختلف اند. عده ای گویند نام خدا غیر خدا است و جمعی به عکس معتقدند که نام خدا غیر او نیست. و این همان بحثی است که ذیل کلمه اسم به آن اشاره شد، که آیا اسم عین مسمی است یا نه (ر-ك: اسم). این اسماء الله تغییر پذیر نیست و بدل نمی شود. لایتناهی است و احصاء آن برای بشر غیر مقدور است. این اصطلاح را هم به پیروی از قرآن مجید «اسماء الحسنی» نامیده اند و حدیثی از ابوهریره نقل می کنند که اسماء الله نود و نه اسم است. و برای هر يك از آنها شرح و تفصیلی دارند که محی الدین عربی در آخر مجلد چهارم فتوحات المکیه یکایک آنها را با شرح و تفصیلش ذکر کرده است. عده ای دیگر اسماء الحسنی را هزار و یک اسم می دانند که یکی از آنها اسم اعظم است. اما اکثر مشایخ آنها را لایتناهی می دانند و این رقم نود و نه و هزار و یک را به اسامی خاص الهی اطلاق می نمایند، که در اذکار و اوراد و ادعیه از آنها استفاده می کنند^۱.

اسماء الله را به طور کلی به سه دسته اسماء ذاتی و صفاتی و افعالی تقسیم کرده اند: و اسماء ذاتی به آن دسته از اسماء الله اطلاق می شود که مبین ذات او است مانند اسم اول و آخر، و اسماء صفاتی مربوط به صفات حق است چون عالم و قادر، و اسماء افعال بیان کننده افعال او است چون خالق و رزاق و غیره. از طرف دیگر این اسماء را تقسیم می کنند به اسماء الهیه که

۱- نویری پس از ذکر حدیث ابوهریره، اسماء الله و موارد استفاده از آنها را ذکر کرده است ر-ك: نهایة الارب ج ۵ ص ۳۳۵ تا ۳۳۷

تسمیه به آن به فنای رسوم بشری و بقاء بالله می انجامد. وائمه الاسماء که عبارت است از هفت اسم ۱- حی، ۲- عالم، ۳- مرید، ۴- سمیع، ۵- بصیر، ۶- متکلم، و ۷- قادر. و اسماء جلاله که بیان کننده جنبه لطف الهی است مثل رحمان و رحیم. و اسماء جمالیّه که بجنبه قهر او تعلق میگیرد مثل جبار و قهار و غیره. انسان مظهر این دو اسم است عقل او مظهر اسماء جلاله و نفسش مظهر اسماء جمالیّه و قهریه است. و انسان کبیر جامع اسمی سه گانه الله و رحمان و رحیم است. به طور کلی این اسماء را ظاهری است و باطنی که ظاهر آن بر همه کس آشکار است و باطن آن فقط به همان انسان کبیر یا ولی و قطب و مرشد راهدان هویدا و ظاهر است که در اذکار سالکان نسبت به استعداد و خلیات او از آن استفاده می کنند.

مولانا گوید: معنای الله همان طور که سیبویه گفته، به معنای سرگشته شدن و جزع نمودن است. و تحقق این اسم بدان جهت است که بندگان او در تمام امور و در هر گونه احتیاجی روی تضرع به سوی او آرند و حاجات خود را از او خواهند. به همین علت است که زمین و آسمان و زمینیان و آسمانیان دست تضرع به جانب او دراز کرده اند.

| | |
|--|--|
| <p>معنی الله گفت آن سیبویه گفت الهی فی حوائجنا الیک صد هزاران عاقل اندر وقت درد بلکه جمله ماهیان در موجهها بلکه خاک و باد و آب و هر شرار هر دمش لابه کند این آسمان استن من عصمت و حفظ تو است وین زمین گوید که دارم برقرار جملگان کیسه ازو بردوختند هر نبی زو برآورده برات هین ازو خواهی نه از غیر او (نی، ج ۴ ص ۳۴۷، س ۱۱۶۹)</p> | <p>یو لهون فی الحوائج هم لدیه والتمسناها وجدناها لدیک جمله نالان پیش آن دیان فرد جمله پرنندگان در اوجها مایه زو یابند هم دی هم بهار که فرو مگذارم ای حق یک زمان جمله مطوی یمین آن دو دست ای که بر آیم تو کریمتی سوار دادن حاجت ازو آموختند استعینوا منه صبراً واصلات آب دریم جو مجو در خشک جو (علا، ج ۴، ص ۳۵۵، س ۲)</p> |
|--|--|

اسماء الله اسامی اعلام نیستند که معنای وصفی آن ملحوظ نشود بلکه اسامی مشتقند از مصادری که معانی آن مصادر صفات الله است. صفات حق قدیم است و این صفات از جنس علت اولی که سقیم و ناقص است نیست. صفات حق کامل است و معلول ذات او نیستند بلکه عین ذات است. یعنی خدایی علیحده و صفاتی علیحده وجود ندارد، بلکه يك خدای ازلی و قدیم است با تمام اسما و صفات و افعالش.

از پی آن گفت حق خود را بصیر
از پی آن گفت حق خود را سمیع
از پی آن گفت حق خود را علیم
نیست اینها بر خدا اسم علم
اسم مشتق است و اوصاف قدیم
(نی، ج ۴، ص ۲۹۵، س ۲۱۵)
که بود دید ویت هر دم نذیر
تا بیندی لب ز گفتار شنیع
تا نیندیشی فسادى تو زییم
که سیه کافور دارد نام هم
نه مثال علت اولی سقیم
(علا، ج ۴، ص ۳۲۸، س ۲۳)

در مرتبه احدیت به مقتضای اسماء جمالیه، قهر او موجب فنای خلق می شود و این قهر همه را به خاک نیستی می کشاند و در مرتبه واحدیت به مقتضای اسماء جلالیه باعث وجود عالم و هستی بخش است این نفی و اثبات زائیده همان اسماء جلاله و جماله است:

تا که رحمت غالب آید یا غضب
از پی مردم ربایی هر دو هست
بهر این لفظ الست مستبین
قهر و لطفی چون صبا و چون وبا
می کشد حق راستان را تا رشد
(نی، ج ۵، ص ۱۳۵، س ۲۱۲۳)
آب کوثر غالب آید یا لهب
شاخ حلم و خشم از عهد الست
نفی و اثباتست در لفظی قرین
وین یکی آهن ربا وین کهر با
قسم باطل باطلان را می کشد
(علا، ج ۵، ص ۴۸۷، س ۴)

حقایق اسماء الله بر جمله ملايك مخفی ماند. فقط آدم بود که به حکم علم الاسماء، محرم این راز شد و به این حقایق دست یافت. پس معنی واقعی این اسماء و حقایق آنرا در انسان کبیر باید جست، که دیده خدایین دارد و وجودش را بدل کرده اند. از بشریت رسته و حیاة طیبه و زندگانی جاوید یافته است. او مافوق قهر و لطف و کفر دین قرار گرفته، و از همه این

تعلقات و عوامل آن نجاتش داده‌اند.

خود طواف آنکه او شه بین بود
زان نیامد يك عبارت در جهان
زانکه این الفاظ و اسماء حمید
علم الاسماء بد آدم را امام
چون نهاد از آب و گل بر سر کلاه
که نقاب حرف و دم در خود کشید
گرچه از يك وجه منطق کاشف است
(نی، ج ۴، ص ۴۵۳، س ۲۹۶۷)

فوق قهر و لطف و کفر و دین بود
که نهانست و نهانست و نهان
از گلابه آدمی آمد پدید
ليک نه اندر لباس عین و لام
گشت آن اسمای جانی روسیاه
تا شود بر آب و گل معنی پدید
ليک از ده وجه پرده و مکتف است
(علا، ج ۴، ص ۴۵۲، س ۲۹)

جهت مزید اطلاع از این اصطلاح ر - ك: شرح تعرف ج ۱ ص
۱۵۹ تا ۱۵۸ و تمهیدات ص ۳۴۷ به بعد و زبدة الحقایق عین القضاء ص ۱۶
به بعد و اصطلاحات ص ۸۸ تا ۹۱ و آداب السلوك و فوایح الجمال ص ۱۶۱
به بعد و ۱۷۶ به بعد و ۸۱۲ و فتوحات المکیه ج ۱ ص ۹۸ و ج ۲ ص ۳۹۷
به بعد و ص ۵۴۱ و ج ۴ ص ۱۹۶ تا ۳۲۶ و نص النصوص ص ۳۲۷ تا ۳۴۵
و مصباح الهدایه ص ۲۳ تا ۲۷ و انسان کامل جیلانی ص ۳۵ و ۵۳ و اصول
کافی ج ۱ ص ۱۱۲ تا ۱۲۲ و ذیل کلمات اسم - اسم اعظم - اسماء سبعة و
جلال و جمال. و عبدالله.

اسم اعظم

به کسر اول، نام مهین خدای تعالی. - در احادیث آمده است که
رسول اکرم صلی الله علیه و آله وسلم شنید که مردی در دعا می گفت:
«اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ بِأَنَّكَ أَنْتَ اللَّهُ الْأَحَدُ الصَّمَدُ الَّذِي لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ وَلَمْ يَكُنْ
لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ». فرمود: خدای را به اسم اعظمش خواندی اسمی که هر دعایی
به وسیلت آن اجابت شود و هر سئوالی به عطا رسد. و نیز از رسول اکرم
صلی الله علیه و آله وسلم نقل شده است که فرمود: اسم اعظم در دو آیه:

«وَالْهَكَمُ إِلَهُ وَاحِدٌ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ» و فاتحه آل عمران، الم * لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ» واقع شده است (عقد الفريد ج ۲ ص ۱۴۵). نویری، پس از ذکر این دو قول از انس بن مالک نقل می کند که او گفت: بار رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم داخل مسجد شدم مردی از انصار که او را ابو عیاش الزرقی می نامیدند نماز می گذاشت، و در دعای نماز خویش می گفت: «اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ - بِأَنَّ لَكَ الْحَمْدُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ - الْمَنَّانُ بَدِيعُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ» - مرا پیامرز و مورد عفو خود قرار ده. رسول الله صلی الله علیه و آله وسلم فرمود: خدای را به اسم اعظم خواندی که چون بدان دعا شود مورد اجابت قرار گیرد و اگر بدان سئوالی شود پذیرفته گردد و عطا دهد. و از ابی امامه نقل شده است که رسول الله صلی الله علیه و آله وسلم فرمود: اسم اعظم در سه سوره از قرآن مجید آمده است و آن سه سوره عبارتند از: بقره و آل عمران و طه (نهایة الارب ج ۵ ص ۳۳۷).

تردیک قاضی حمیدالدین تاگوری اسم اعظم «هو» است که از سرادقات غیب در عالم ظهور آمده است و او از اشباع ضمت متولد شده است، اسم ذات مطلق است، نه مشتق است زیرا که اسم مشتق از اشتراك غیر خالی نبود، از آن جهت بنای وحدت برو عالی نبود. و به اتفاق جمله عشاق «هو» مشتق نیست و منتهای اسم «الله» است. و هرچه از راه عبارت در سایر اسماء است آن از راه اشارت در دایره هو است. آورده اند که اسم هو اصل و أمّ جمله اسماء است، چنان که سوره فاتحه اصل و ام قرآن است. چون «هو» بود تو کیستی؟ و در اصطلاح عبدالرزاق کاشانی در معنی اسم اعظم این دو بیت فرموده است:

| | |
|---------------------------|------------------------------|
| اسم اعظم جامع اسما بود | صورت و معنی او اشیا بود |
| اسم دریا و یقین هو موج او | این کسی داند که او از ما بود |
| | (کشف اللغه) |

۱- سوره بقره آیه ۱۶۳

۲- سوره آل عمران آیات ۱ و ۲

اسم اعظم، الله است که اسم ذات و جامع جمیع صفات است از نعوت ذاتیه و افعالیّه و آثاریه. و اسم ذات عبارت از ذاتی است که اعتبار اتصاف ذات به آن موقوف امری به غیر از محض ذات نباشد. اما شاید که به تعقل غیر موقوف باشد همچو صفت علم که موقوف است به اعتبار معلوم و عالم علیحده، یا آن که موقوف به اعتبار غیر نباشد چون صفت حیات که اتصاف ذات به آن موقوف اعتبار غیر ذات او نیست. (مرآة العشاق).

اسمی است جامع برای همه اسماء. و گفته اند اسم اعظم همان کلمه «الله» است چه آن اسم ذاتی است که موصوف به جمیع صفات است یعنی مسمای جمیع اسماء است. و نزد ما اسم ذات الهی است من حیث هی. یعنی مطلق است که به جمیع اسمی و یا بعضی از آن ها و یا یکی از آن ها صادق است چنان که فرماید: «قل هو الله احد» (اصطلاحات ص ۸۹ و تعریفات ص ۱۹). - اسمی سبعة الهی یا ائمة الاسماء را امامی است که امام اعظم و رئیس اقدم است و موسوم است به اسم اعظم که جامع جمیع اسماء است و آن اسم «الله» است که اسم ذاتی است موصوف به جمیع صفات و کمالات (جامع الاسرار ص ۱۳۴). - محی الدین عربی گوید اسم اعظم مدلول اسم جمع است و در او است «حی» و «قیوم». و در باب دویست و هفتاد و هفت از فتوحات مکیه گوید يك اسم در میان اسماء الله اعظم است و آن در آیه الكرسي و اول سورة آل عمران است.

(فرهنگ مصطلحات عرفا ص ۴۱)

بایزید را یکی پرسید که اسم اعظم کدام است؟ گفت: از دون حق دل فارغ کن. آنکه به هر نام که خواهی برخوان، که از مشرق به مغرب پری به يك ساعت. مرد گفت که این اسم عجیب است. گفت عجب نیست اگر جولان کنی در اقطار آسمان و زمین بدین نام. (شرح شطحیات ص ۱۲۵). چون اتصاف (به حق) حاصل شد و تخلّق (به اخلاق الله) تمام گشت، اسم اعظم بیافت. پس آن گاه در تقلیب اعیان و انشاء مفردات قادر شود. عجب مدار، که از عرش تابه ثری به کاف و نون حق موجود است و بدان قایم تا ابد. اگر به اسم اعظم کسی هزار کون بیافریند هم چون این کون

به اسم حق بوده است نه به غیر قابل و فاعل حق. آن جمله متعلق به قدرت قادر قدیم است. (شرح شطحیات ص ۱۴۶)

نجم الدین کبریٰ به اسمی غیبیه ای معتقد است که در ذیل کلمه غیبت به آن اشاره خواهد شد. درباره این گونه اسمی آورده است که: سیار اگر مورد قبول واقع شود اورا درغیب اسم ولقب دهند که بدان آگاهی می یابد و نیز اسم شیطان و اسم اعظم حق سبحانه و تعالی را نیز می شناسد. (فوائج الجمال ص ۷۹) یکی از علامات ولایت آنست که ولی را اسم اعظم عطا کنند و هر يك از اولیاء را اسم اعظمی از اسمی خداوند متعال عطا کنند تا چون خدای را به آن اسم بخواند اجابت یابد. من در مسجد شونیزیه بغداد خلوت گزیده بودم. در آن خلوت کاغذی دیدم که رویش نوشته شده بود: «افتح بحین» آن را یادداشت کردم و ترد خادم بقعه رفتم و گفتم: اینك اسم الله الاعظم. سربه زیر افکند و سینه صاف کرد و چیزی نگفت.

اندکی بعد مردی دق الباب کرد و چون اجازت دخول به او داد وارد شد. ما اورا نمی شناختیم و نمی دانستیم از کجا است. کاغذی پیش ما گذاشت که در آن طلا بود و چون وزنش کردیم ده دینار بود. خادم بقعه را در هماندم غشی دست داد و چون به خود آمد سخت واله و حیران بود. به او گفتیم تو را چه شد؟ گفت هنگامی که تو به من گفتی این کلمه اسم اعظم است. من در صحت آن شك کردم و در دل خود گفتم: بارخدا یا اگر این کلمه اسم اعظم است بعد از ساعتی ده دینار طلا برای ما بفرست تا آن را صرف دعوت درویشان کنیم. همین که این دینارهای ده گانه را دیدم غشی بر من عارض شد.

همین خادم بقعه، مدتی پس از این واقعه برایم حکایت کرد که در خواب کسانی را می دیدم که گمان می کنم ملائک و فرشتگان بودند و به من می گفتند به فلانی اسم اعظم عطا کردیم و حال آن که مرا به نام می خواندند. از سر رشك و غیرت گفتم فلانی را اسم الله الاعظم عطا می کنید و به من نمی کنید. گفتند که او در راه خداوند متعال مجاهدت بسیار کرده

است و تو آن مجاهدت‌ها ننمودی، اگر تو هم مجاهداتی چون او نمایی،
تو را هم آنچه به او دادیم خواهیم داد. پس ولی را چون اسم الله الاعظم
دهند، اسم و کنیت خویش را در غیبت بداند و اسامی روحانیان و جنتیان
و ملائک را نیز بشناسد. (ص ۸۵ فوایح الجمال)

و در صفحه ۸۷ همین کتاب آورده است که «افتح بحنین» به معنای
افتح به حنین است و اگر گفته شود که معنای آن کلمه چگونه ممکن است
افتح بحنین باشد گوئیم ما آن را به ذوق خود دریابیم. و مطالبی راجع
به کیفیت این کلمه آورده است که خلاصه اش این است که ما دائم ذکر
خدای تعالی گوئیم تا آن ذکر در قلب جایگزین شود و هر گاه از ذکر
ساکت شویم و ارادات قلبی زیادت گیرد و عظمت و کبریا و حضور و
محاضره صفات جلالیه و جمالیّه فزون شود و هر آن تشنگی و عطش به
رسیدن به مقام بالاتر زیاده گردد و جهت الحاق به آن عظمت و جلال ناله‌ای
از دل بر آید چون حنین ناله واسب و این معنای افتح بحنین است. و این
است بیان آن که اسم اعظم برای هر کس به اندازه یقین و معرفتش به منازل
جمال و محاضره جلال تعیین می‌گردد.

در خلاصه المناقب نورالدین بدخشی آمده است: و آن قدرت که
همت نام دارد به حقیقت اسم اعظم است. زیرا که حق تعالی به هر سیّاری
اسمی از اسماء عظام خود هبه می‌فرماید تا به آن اسم طیار گردد. که:
«الانسان يطير بهمه والصوفي لا تجاوز همته قدمه». زیرا که يك قدم
صوفی در مکان است و قدم دیگرش در لامکان. و اسم اعظم مرکب است
از جمیع آیات و موجود در جمیع بینات. پس هر موجودی حرفی از
حروف اعظم باشد. و این فقیر (ای نورالدین جعفر البدخشی) از حضرت
سیادت پرسید که اسم اعظم کدام باشد؟ جواب فرمود که «الله». پس عرضه
داشته آمد که این فقیر را چنین لائح شده است که اسم اعظم «بسم الله»
است. گفت: آری هر دو متحد باشد. و باز این فقیر عرضه داشت که کثرت
حروف در اسم اعظم شاید که به سبب قصور باشد. تبسم نمود و فرمود که
چنان بود. فلا جرم اسم اعظم هر سیّاری، بلکه هر شیئی از اشیاء به قدر

مرتبه او باشد. و در روز پنج شنبه که پانزدهم ماه شعبان بود، به تاربخ سنه سبع و ثمانین و سبعمائه در قصبه سرای سالی ذکر اسم اعظم رفته بود و چیزی نوشته شده. و در شب جمعه شانزدهم باشد حضرت سیادت در واقعه دیده آمد. فرمود که باید به سعی بلیغ به حقیقت اسم اعظم رسیده شود تا عظمت او مشهود گردد، زیرا که در آن وقت که اسم اعظم بر من کشف گشت، چنان عظیم دیده آمد، که من يك انگشت او بودم. و این کلام اشارت باشد به آن حدیث که مصطفی صلی الله علیه وسلم فرمود که: «قلوب العباد بین اصبعین من اصابع الرحمن یقلبها کیف یشاء».

(فوایح الجمال ص ۲۹۵)

ابراهیم ادهم «مردی را دید اندر بادیه و نام مهین حق او را پیاموخت و بدان خدای را بخواند. و خضر را دید علیه السلام گفت برادر من داود توراً نام مهین پیاموخت. (ترجمه رساله قشیریه ص ۲۵ و طبقات الصوفیه سلمی ص ۳۵ و ص ۳۴). - کسی نزد ابویزید بسطامی آمد و از نام مهین حق از او پرسید. ابویزید او را گفت مرا به نام کوچک حق راهنمایی کن تا من توراً اسم اعظم آموزم. سائل حیران فروماند. پس بایزید او را گفت همه اسماء الله بزرگ اند (فوایح الجمال ص ۸۴). - گفته اند: اسم اعظم خدای تعالی اسمی است که در تو حالت تعظیم ایجاد کند، و دلت را بدو پیوندد، و هر چه در آن حالت از او خواهی استجابت فرماید. و مشهور آنست که اسمی است معین که خدای تعالی به هر که از خاصان درگاه خود خواهد پیاموزد. بندنهیجی گفته است که اکثر اهل علم اسم «الله» را اعظم دانند، و نوری اسامی «الحی و القيوم» را اسم اعظم دانسته، و گوید از این جهت در قرآن مجید فقط در سه جا ذکر شده است: در سوره بقره و آل عمران و طه. (فوایح الجمال حاشیه ص ۱۴۳). -

جعفر صادق و جنید و دیگران گفته اند: اسمی است از اسامی خدای تعالی که چون بنده ای آن را خواند چنان مستغرق شود که در فکرش جز خدای نگنجد و از غیر او به کلی منقطع گردد. و در این حال هر چه خواهد مورد اجابت قرار گیرد. و ابونعیم در حلیة الاولیا آورده است که از ابایزید

بسطامی پرسیدند اسم اعظم کدام است؟ گفت: آن را حدی محدود نیست، و آن فراغت دل است به وحدانیت حق، و چون در چنین حالتی باشی هر اسمی که گویی همان اسم اعظم است. و ابوسلیمان دارایی گفت: از یکی از مشایخ پرسیدند اسم اعظم کدام است؟ گفت دلت را می شناسی؟ گفت آری. گفت اگر دیدی که بدان روی آوردی و در خود رقتی یافتی و خدای تعالی هم حاجتت را بر آورد بدان که آن اسم اعظم است. از ربیع سائح پرسیدند از اسم اعظم گفت بنویس: «بسم الله الرحمن الرحيم». (فوايح الجمال حاشیة ص ۱۴۴)

حاصل کلام آن که: به زعم صوفیان اسم اعظم که آن را به صورت نام مهین حق و نام اعظم و نام سنی هم آورده اند یکی از اسماء الله است، با این تفاوت که اسم اعظم جامع جمیع خواص سایر اسامی است. اسمی است که مفتاح همه بستگیها و کلید همه معضلات و مشکلات عالم است با ذکر این اسم هر مقصودی بر آورده می شود، و هر گرهی باز می گردد. درهای بسته را با آن گشایند و امور غیر ممکن را ممکن کنند. معجزات انبیاء و کرامات اولیا از برکت این اسم است. اسم اعظم چون جامع جمیع صفات اسماء جلاله و جماله است، قهر و غلبه انبیاء و اولیا بر دشمنان و لطف و عنایتشان به دوستان از برکات آن اسم است. فقط انبیاء و رسل و اولیاء و اقطاب و مردان کامل و به حق پیوسته، شایستگی فرا گرفتن آن را دارند. و جز با مجاهدت بسیار و صدق و اخلاص واقعی به آن دست نتوانند یافت. همین که اتصاف به حق حاصل شد و تخلق به اخلاق الله دست داد می توان از این اسم سترک بهره مند شد.

اما در این که اسم اعظم کدام يك از اسماء الله است اختلاف است. بعضی آن را اسم «الله» و برخی کلمه «هو» و جمعی اسم «صمد» و گروهی اسماء دیگر خدای را اسم اعظم دانسته اند. اما مردان کامل که بدرجه ولایت رسیده اند هر کدام نسبت به نوع مجاهدات و استعداد ذاتی خود به یکی از این اسامی که به صورت وارد قلبی یا تلقین از پیغمبری اولوالعزم آشنایی پیدا می کنند. در آثار صوفیان و شرح احوال اولیاء الله بسیار

دیده می‌شود که پس از مجاهدات طاقت‌فرسا این اسم را از خضر یا داود یا یکی از انبیاء مرسل گرفته‌اند. و ظاهر آن خود اولیاء الله هم می‌توانسته‌اند این اسم را به‌مریدی که باید به‌مقام ولایت رسد تلقین کنند. وجه‌بسا که مریدان پس از گذشتن از عقبات صعب سلوک این نام را از مراد خود خواسته‌اند و آنان به‌علت نقصی که هنوز در او مشاهده می‌کرده‌اند به‌نحوی از انحاء از دادن آن سرباز زده‌اند.

از جمله حکایتی است که در اسرار التوحید به ابوسعید ابوالخیر و در تذکرة الاولیاء به یوسف بن حسین رازی نسبت داده شده است که یوسف بن حسین از مراد خود ذوالنون مصری اسم اعظم را طلب کرد و او پس از آن که نیم‌سال مرید خود را معطل کرد به‌وی گفت: «هیچ حاجتی هست؟» گفت بدان آمده‌ام تا اسم اعظم به‌من آموزی. یک‌سال دیگر هیچ نگفت. بعد از آن کاسه‌ای چوبین سرپوشیده بدو داد و گفت از رود نیل بگذرد در فلان جایگاه پیری است، این کاسه بدو ده و هرچه باتو گوید یاد گیر. یوسف کاسه برداشت و روانه شد. چون پاره‌ای راه برفت، وسوسه در وی پدید آمد که در این کاسه چه باشد که می‌جنبد. سر کاسه بگشاد موشی بیرون جست و برفت. یوسف متحیر شد، گفت اکنون کجا روم؟ پیش این شیخ روم یا پیش ذوالنون؟ عاقبت پیش آن شیخ رفت با کاسه تهی. شیخ چون او را بدید تبسمی بکرد و گفت: نام بزرگ خدای ازو خواسته‌ای؟ گفت آری. گفت ذوالنون بی‌صبری تو می‌دید، موشی به‌تو داد. سبحان الله موشی نگاه نمی‌توانی داشت، نام اعظم چون نگاه داری. یوسف خجل شد و با مسجد ذوالنون باز آمد. ذوالنون گفت: دوش هفت‌بار از حق اجازت خواستم تا نام اعظم به‌تو آموزم، دستوری نداد، یعنی هنوز وقت نیست. پس حق تعالی فرمود که او را به‌موشی بیازمای چون بیازمودم چنان بود.

(تذکرة الاولیاء ج ۱ ص ۳۱۷)

۱- جهت شرح حال یوسف بن حسین رازی: طبقات الصوفیه سلمی ص ۱۸۳ و رساله قشیریه ص ۲۲ و ترجمه آن ص ۶۱ و طبقات الصوفیه خواجه عبدالله انصاری ص ۲۲۵ و تذکرة الاولیاء ج ۱ ص ۳۱۶ و کشف‌المحجوب ص ۱۷۱ و شذرات‌الذهب ج ۲ ص ۲۴۵

اما در مثنوی: جمیع اسماء الله را که اسم اعظم نیز یکی از آنها بود
خدای تعالی به آدم ابوالبشر بنمود و این آدم که در تصوف همان آدم
حقیقی و انسان کبیر نام دارد اجازت یافت تا آنرا به اهلش بیاموزد.

آدمی را او به خویش اسماء نمود
(نی، ج ۱، ص ۱۱۸، س ۱۹۴۳)

واحد کالالف کبود آن ولی
خم که از دریا درو راهی شود
خاصه این دریا که دریاها همه
شد دهانشان تلخ ازین شرم و خجل

(نی، ج ۶، ص ۲۷۲، س ۲۱۲)

اسم اعظم مفتاح همه رموز است و دارندۀ آن با این اسم همه کار
غیر ممکن را می تواند ممکن کند. آصف برخیا تخت بلقیس را به وسیله این
اسم به یک طرفه العین برای سلیمان حاضر کرد. عیسی مسیح مردگان را
به برکت این اسم زنده می نمود معجزات سایر انبیاء و کرامات اولیای حق
همه از برکت وجود این اسم صورت می گرفت.

گفت عفریتی که تختش را به فن
گفت آصف من به اسم اعظمش
گرچه عفریت اوستاد سحر بود
حاضر آمد تخت بلقیس آن زمان
حاضر آرم تا تو زین مجلس شدن
حاضر آرم پیش تو در یک دمش
لیک آن از نفخ آصف رو نمود
لیک ز آصف نه ز فن عفریتیان
(نی، ج ۴، ص ۳۳۲، س ۹۵۳)

شرط داشتن اسم اعظم یا به قول مولانا نام سنی، مجاهدات بسیار و
اتصاف به حق و تخلق به اخلاق او است، که نتیجه آن انفاس قدسی و خوی
ملائک و حصول مراتب کمال الهی است، چنان که عیسی علیه السلام
به رفیقی که از او اسم اعظم تقاضا می کرد فرمود:

گشت با عیسی یکی ابله رفیق
گفت آن همراه آن نام سنی
مر مرا آموز تا احسان کنم
استخوانها دید در حفره عمیق
که بدان تو مرده زنده می کنی
استخوانها را بدان با جان کنم

گفت خامش کن که آن کار تو نیست
 کان نفس خواهد ز باران پاک‌تر
 عمرها بایست تا دم پاک شد
 خودگرفتی این عصار دست‌راست
 (نی، ج ۲، ص ۲۵۴، س ۱۴۱)
 لایق انفاس و گفتار تو نیست
 وز فرشته در روش دراک‌تر
 تا امین مخزن افلاک شد
 دست را دستان موسی از کجاست
 (علا، ج ۲، ص ۱۵۸، س ۱۲)

اسم اعظم دمی چون دم عیسی علیه‌السلام خواهد که توأم با عشق
 الهی گردد تا اثر کند. مسیحا نفسان از خود خالی شده‌اند و سراسر
 وجودشان از عشق الهی پر شده است، خود را در غرقاب این عشق فنا
 کرده‌اند و در سر آن ماسوی الله را وداع گفته‌اند تا توانسته‌اند از این
 اسم و برکات آن بهره‌مند شوند.

عام می‌خوانند هر دم نام پاک
 آنچه عیسی کرده بود از نام هو
 چونکه با حق متصل گردید جان
 خالی از خود بود و پراز عشق دوست
 (نی، ج ۶، ص ۵۵۵، س ۴۵۳۸)
 این عمل نکند چو نبود عشقناک
 می‌شدی پیدا و را از نام او
 ذکر آن اینست و ذکر اینست آن
 پس ز کوزه آن تلابد که دروست
 (علا، ج ۶، ص ۶۴۸، س ۵)

جهت مزید اطلاع از اسم اعظم ر - ک: اصول کافی ج ۱ ص ۲۵۳
 به بعد و نهاية الادب نویری ج ۵ ص ۳۳۵ تا ۳۳۹ والفرق بین الفرق ص
 ۵۵ و ابولفتح چاپ دوم ج ۱ ص ۳۸۶ و کشف الحقایق ص ۶۳ و افلاکی
 ص ۴۷۱ و فوایح الجمال ص ۱۳۵ تا ۱۶۹ و شرح شطحیات ص ۱۲۵ و نیز
 ر - ک: ذیل کلمات اسم و اسماء الله در این کتاب.

اسماء ذاتیه

عبارت از ذاتی است به وصفی که اعتبار ذات به آن وصف موقوف
 امری به غیر از محض ذات نباشد، اما شاید که به تعقل غیری موقوف
 باشد، همچو صفت علم که موقوف است به اعتبار معلوم و عالم علیحده.
 یا آن که موقوف به اعتبار غیری نباشد چون صفات حیات که اتصاف ذات

به آن موقوف اعتبار غیرذات او نیست.

(مرآة العشاق).

اسماء سبعه

به فتح اول، نام‌های هفت‌گانه خدای تعالی. - از جمله اسماء الله هفت اسم، حی و عالم و مرید و سمیع و بصیر و متکلم و قادر است که به «ائمه الاسماء» مشهورند. و مراد از لفظ ائمه و اطلاق آن بر این اسماء، از آن جهت است که اسماء دیگر خدای تعالی نسبت به آنها چون مأموم‌اند که احتیاج به امام دارند. و نیز از این جهت است که کثرت اسماء و امکان وقوع تنازع بین آنها اقتضای امامی می‌کند که آنها را تعدیل کند و هریک را در جای خود قرار دهد. لذا این «ائمه الاسماء» را نیز امامی است که در واقع امام اعظم و رئیس اقدم است و «به اسم اعظم» موسوم است که جامع جمیع اسماء الله است و آن اسم «الله» است که اسم ذات است موصوف به جمیع صفات و کمالات. و تفصیل این مطلب در کتب اصحاب موحدین خاصه در کتاب «الجداول» مشهور به «الرقائق» از شیخ اعظم محیی‌الدین بن العربی قدس الله سره آمده است و هر کس که اراده تحقیق بیشتر دارد به آن رجوع نماید.

ابن عربی گوید: ظهور اسماء الحسنی در عالم واضح و آشکار است و حصول به آنها بستگی به آثار و احکام آنها دارد نه به ذات آنها و به رقایق آنها بسته است نه حقایقشان. این اسماء بسیار است و «ائمه الاسماء» مقدم بر تمام آنها است و برهستی و مابقی اسماء مسلط‌اند. «اسماء ائمه» چون امام است که مقدم و جامع اسماء دیگرند و اسماء الله دیگر در قبال آنها چون مأمومند. «ائمه الاسماء» شرعاً و عقلاً هفت عدد است که بقیه اسماء الله تابع آنها و آن هفت عبارتند از: ۱- حی، ۲- علیم، ۳- مرید، ۴- قایل، ۵- قادر، ۶- جواد، ۷- مقسط، اسم حی امام و مقدم بر همه است و اسم مقسط مؤخر همه و آخرین آنها است. امام مقدم بر همه این اسماء اسم «الله» است که جامع همه معانی اسماء الله است و دلالت بر ذات کند و از حیث

وضع نیز جامع اسماء الله است.

(فتوحیات مکیه به نقل از نصّ النصوص ج ۱ ص ۱۲۵).
 صفات و اسماء مترتبه بر کمالات اگرچه غیرمتناهی اند، اما آنها را
 اصول و ارکانی است. اصول صفات سبعیه، حیات و علم و قدرت و اراده
 و کلام و سمع و بصر است که موجب اسماء سبعیه اند که عبارتند از: الحی،
 العالم، القادر، المرید، المتکلم، السميع، والبصیر. پس مظاهر آنها یعنی
 مظاهر اسماء و صفات و اصولی ناگزیر مانند آنها است. و از این جا مظاهر
 معنویّه سبعه از آدم و نوح و ابراهیم و موسی و داود و عیسی و محمد
 صلی الله علیه و آله و سلم پیدا می شود. و کبار مظاهر هفت گانه صوری از
 شمس و مشتری و مریخ و زحل و زهره و عطارد و قمر. و سپس ملائکه
 هفتگانه که انبیاء مظاهر علوم و معارف آنهایند و همچنین اقالیم سبعه
 و زمین های هفت گانه و طوایف سبعه و هفت دوزخ و ایام سبعه و سایر
 سبعیات دیگر. و این از آن جهت است که عالم صورت با عالم معنی مطابقت
 داشته باشد و عالم معنی با عالم صورت تطبیق کند و هر دو آنها مطابق
 عوالم الهیه و حضرات ربانیه باشند. پس بدان که افلاک سبعیه نیز مظاهر
 اسماء الله اند، به این ترتیب: فلك مشتری مظهر اسم العليم است و مریخ مظهر
 اسم القهار و شمس مظهر اسم النور و فلك زهره مظهر اسم المصور و فلك
 عطارد مظهر اسم الباری و فلك قمر مظهر اسم الخالق و همچنین انبیاء
 هفت گانه نیز هر کدام مظهر اسمی از اسماء سبعیه اند، از این قرار: آدم
 مظهر اسم الحی است و نوح مظهر اسم المرید و ابراهیم مظهر القادر و داود
 مظهر السميع و موسی مظهر اسم المتکلم و عیسی مظهر البصیر و محمد
 صلی الله علیه و آله و سلم مظهر اسم العليم است. پس اوصاف اسماء سبعیه
 الهیه منطبق است برستارگان هفتگانه و انبیاء سبعه و اقطاب سبعه و افلاک
 سبعه.

(نصّ النصوص ج ۱ ص ۲۸۲ به بعد)

خلاصه نظر عارفان: از این اصطلاح آنست که هفت اسم از اسماء الله،
 که از لحاظ عدد نامتناهی اند بر سایر اسامی برتری دارند که آنها را
 ائمه الاسماء نیز می نامند و آنها مظهر هفت صفت از صفات الهی اند که این

عربی آنها را حی و علیم و مرید و قایل و قادر و جواد و مقسط دانسته و سید حیدر آملی، حی و عالم و مرید سمیع و بصیر و متکلم و قادر می‌داند. این اسماء در میان اسماء لایتناهی الهی حکم امام را دارند و آن دیگران مأموم آنها محسوب می‌شوند، و این تناسب به علت کثرت اسماء الله و امکان تنازع بین آنها ملحوظ شده است. کلمه «الله» از آن جا که جامع جمیع اسماء الله است در واقع امام و پیشوای این اسماء سبعة محسوب می‌شود. پس اسماء الله مظاهر صفات هفتگانه اند که برهستی و کُلّ عوالم حاکم است که عبارت باشند از صفات حیات و علم و قدرت و اراده و تکلم و سمع و بصر. مظاهر معنوی انبیاء سبعة را که عبارتند از آدم و نوح و ابراهیم و موسی و عیسی و محمد صلی الله علیه و آله و سلم، و مظاهر معنوی کواکب هفتگانه را که شمس و مشتری و مریخ و زحل و زهره و عطارد باشند باید در این اسماء و صفات جستجو کرد. به طور کلی مظاهر اوصاف اسماء سبعة الهی عبارتند از هفت فلک و هفت کوکب و انبیاء سبعة و اقطاب سبعة که هستی بدان قائم است ربك: اسم، اسماء الله: اسم اعظم.

اشارت

به کسر اول در لغت به معنای رمز و فرمان بردن و فرمود (کشف اللغات) و با الفاظ اندک معانی بسیار بیان کردن است (مفاتیح العلوم ص ۷۶). و در اصطلاح اشارت چیزی است که مخفی و پنهان باشد، و به علت لطافت معنا به عبارت در نیاید. و ایما اشارت کردن است به حرکت عضوی از اعضای بدن. (اللمع ص ۳۳۷) اشارت اخبار غیر است از مراد بی عبارت لسان (جلابی ص ۵۰۰). اشارت پیوسته با قرب و حضور قلب بنده است. (ضمیمه تعریفات ص ۲۴۳)

علم خواطر و مشاهدات و مکاشفات را اختصاص است با آن که او را علم اشارت خوانند، و او را از بهر آن به این نام مختص کردند که به آنچه او را پدید آید مثل و مکیف و محدود نیست تا به تمثیل یا به تکیف تا تحدید

معلوم آید. پس در سر او چیزی پدید آید که معنای آن پدید آمده حق باشد نه پدید آمده غیر حق. و علم اشارت علمی است که صوفیان به آن متفردند، یعنی ایشان را است و دیگران را نیست. و تا علمهای دیگر حاصل نکنند به علم اشارت نرسند، از بهر آنکه تا صدق مشاهده نباشد صفوت سر نباشد، و تا صفوت سر نباشد صحت اشارت نباشد. پس صوفی به حقیقت آن باشد که عالم ترین اهل خویش باشد، چون به علم اشارت مشغول گردد و جمله علوم حاصل نکرده باشد، انفاس او همه خطا افتد، و خطا در این باب عظیم تر است.

و از بهر آن این علم را اشارت خواندند که مشاهدات دل و مکاشفات سر را از او عبارت نتوان کردن، که مشاهدات دیدار بود و مکاشفات گشایش. یعنی آنچه دل بیند تا بر سر گشاده نگردد به حقیقت از او عبارت کردن درست نیاید. و آن را شناسد مگر کسی که به آن احوال نزول کرده باشد و به آن مقامها فرود آمده باشد. یعنی چون این مشاهدات و مکاشفات به حقیقت به عبارت در نیاید او را به منازل و مواجید توان شناخت، و هر کسی که او را از این مواجید و منازل بهره نیست اگر او را به آن اشارت کنند یا پیش او عبارت کنند در نیابد.

(شرح تعرف ج ۳ ص ۷۷ به بعد به اختصار)

در کلمات قصار باباطاهر آمده است: اشاره به حقیقت معرفت کفر است، و اشاره به خود معرفت انکار است و اشاره به حقیقت شرك. لحظات با امتحان مقرون است، و خطرات با افتنان، و اشارات با بلیات همراه است. هر که با علم و دانایی به حق اشارت کند سالم ماند، و هر که با علم و دانایی به او اشارت کند ظفر یابد. اما هر که به معرفت به او اشارت کند به کفر گراید. هلاکت اهل اشارت از دو جهت است: یکی اشاره به معلوم پیش از اشاره، و دیگر اشاره به مجهول بعد از اشاره. اشاره به دور از جهل است و به نزدیک از کمی معرفت و شناخت. اشاره به حق شرك است و به حقیقت هلاکت، و به معرفت حجاب. اشاره یعنی نفی عبارت، پس چون عبارت در میان آید اشارت نهان شود. اشارت به علم کار صالحان است، و اشاره به

حقیقت عمل مریدان، و اشارت به حق فعل مشایخ و مرادان، و اشاره به نفی کار عارفان. اشاره به معقول باعث تحیر است، و به مفهوم دهشت، و به معلوم بهت. (کلمات قصار بابا طاهر ص ۷۵)

اشارت آنست که بر متکلم کشف آن پوشیده است، به عبارتی لطیف اعلام کند. رودباری گوید که: «علمنا هذا اشارات. فاذا صار عبارة خفا». حقیقت اشارت لمعان نور خطاب خفی لطیف از حق در لباس سر نرد هجوم وجود در دل. کنایت کند عارف از آن به لسان حقیقت از معدن وصلت اهل حضرت را، تا اشارت کند بدان از کشف در بسط روح حاضر شاهده ناطقه از حق به حق. (شرح شطحیات روزبهان ص ۵۶۵). - جنید گفت: هر کرامعاملت برخلاف اشارت بود او مدعی است و کذاب است.

(تذکرة الاولیاء ج ۲ ص ۲۴)

خلاصه: آنچه مشهود است غرض صوفیان از اشاره این است که، ظاهراً بیان بسیاری از مسایل عرفان به وسیله عبارت امکان پذیر نبوده است و شیخ مرّبی نسبت به استعداد مرید فقط به آن مسایل اشارتی می کرده است تا مرید آن را درك کند. و همانطور که سید حیدر آملی گوید: در مقام مشاهده و کشف، باب مباحثه وجدال بسته است چه بیان کشفیات و ذوقیات در وعاء عبارت نمی گنجد (جامع الاسرار ص ۲۹). ناچار موحدین و اهل حقایق در مسائلی مانند مسئله توحید و بیان آن، از آنجا که عبارات و جملات در مقام توضیح نارسایند به اشاراتی مانند: «التوحید اثبات القدم واسقاط الحدث». یا «التوحید اسقاط الاضافات». یا «التوحید اثبات الاحکام والصفات ونفی المعانی عن الذات». یا «التوحید نسیان ماسوی التوحید» (جامع الاسرار ص ۷۵) بسنده کرده اند. بدیهی است که اهل معرفت به این گونه اشارات که در آثار صوفیان فراوان است واقفند و آن را به خوبی درك می کنند.

اما در مثنوی: مولانا نیز معتقد است که اشارات و اصلان تفسیر و توضیح اسراری است که بیان آن ها در حوصله عبارات و جملات نمی گنجد. توجه به این اشارات و درك آنها، راه را بر سالک می گشاید، و بار او را در

طی منازل سلوک سبک‌تر می‌کند.

خواجه چون بیلی بدست بنده داد
دست همچون پیل اشارت‌های اوست
چون اشارت‌هایش را بر جان نهی
پس اشارت‌های اسرارش دهد
حاملی محمول گرداند ترا
قابل امر و بی قایل شوی
(نی، ج ۱، ص ۲۵، س ۹۳۲)

بی‌زبان معلوم شد او را مراد
آخر اندیشی عبارت‌های اوست
در وفای آن اشارت جان دهی
بار بردارد ز تو کارت دهد
قابلی مقبول گرداند ترا
وصل جویی بعد از آن واصل شوی
(علا، ج ۱، ص ۲۵، س ۱۲)

از اشارت‌های کاملان نباید سرتافت، چون مشایخ بیان هر نوع
مطلبی برایشان میسر نیست. چه بسا افشاء سّری از اسرار باعث گرفتاری‌های
بسیار و گیرودارهای بی‌شمار شود چنان که برای حسین بن منصور حلاج
وعین‌القضاة همدانی و سهروردی مقتول و صدها صوفی کامل دیگر شد،
و چه بسا که سبب ضلالت و گمراهی دیگران شود. پس شیخ ناگزیر است
که بسیاری از مطالب را به‌مرید مستعد با اشارت قلبی بفهماند، و بر مرید
است که این اشارات را به‌جان بپذیرد و اگر لازم‌الاجرا است در بجا آوردن
آن حداکثر سعی و کوشش و مجاهدت را به‌جا آورد.

ز اندرونم صد خموش خوش نفس
خامشی بحرست و گفتن همچو جو
از اشارت‌های دریا سرمتاب
(نی، ج ۴، ص ۳۹۹، س ۲۵۶۱)

دست بر لب می‌زنند یعنی که بس
بحر می‌جوید ترا جو را مجو
ختم کن والله اعلم بالصواب
(علا، ج ۴، ص ۳۷۷، س ۲۳)

اشارات کاملان همیشه با فتوح باطنی و گشایش درونی همراه است،
و توجه به این اشارات راه وصول را سهل‌تر و آسان‌تر می‌کند. مانند اشارات
رسول اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله وسلم که نمونه کامل انسان کبیر و آدم
حقیقی و خاتم انبیاء بود. و فرزندان او و ائمه اطهار که صاحب ولایت مطلقه
و خاتم الاولایه‌اند. توجه و التفات به اشارات آنان که سه سالار موجودات و
زبده خلایق‌اند با فتوح در فتوح و گشایش در گشایش همراه است.

هست اشارات محمد (ص) المراد کل گشاد اندر گشاد اندر گشاد

صد هزاران آفرین بر جان او
آن خلیفه زادگان مقبلش
گر ز بغداد و هری یا از ری‌اند
شاخ گل هرجا که روید هم گلست
گر ز مغرب برزند خورشید سر
(نی، ج ۶، ص ۲۸۵، س ۱۷۴)

بر قدوم و دور فرزندان او
زاده‌اند از عنصر جان و دلش
بی مزاج آب و گل نسل وی‌اند
خم مل هرجا که جوشد هم ملست
عین خورشیدست نه چیز دیگر
(علا، ج ۶، ص ۵۵۴، س ۲۱)

جهت مزید اطلاع درباره این اصطلاح رسک: تعریفات ص ۲۱ و
کشاف ص ۷۴۹ و یواقیت‌العلوم ص ۲۴ به بعد و نفایس‌الفتون ج ۲ ص ۵۴
و شرح تعرف ج ۳ ص ۷۷ تا ۸۲ و شرح کلمات قصار باباطاهر ص ۶۳ تا ۶۸
و شرح شطحیات ص ۵۶۵ و رسایل جوانمردان ص ۱۳ تا ۱۷ و ۷۲ و ۷۳.

اشتباه

به کسر اول، در لغت به معنی پوشیده شدن کار بر کسی (کشف‌اللغه)
است و در اصطلاح صوفیان: اشکال حال اندر دو طرف حکم حق و باطل
است (کشف‌المحجوب ص ۵۰۰) - مولانا فرماید:

اشتباهی و گمانی در درون رحمت حقست بهر رهنمون
(نی، ج ۱، ص ۱۵۴ س ۲۵۰۴) (علا، ج ۱، ص ۶۶، س ۲۱)

اشتیاق

به کسر اول در لغت به معنای آرزومندی (کشف‌اللغه). و در اصطلاح:
انجذاب باطن‌المحب الی‌المحبوب حال‌الوصول لنیل‌زیادة اللذة اودوامها
(تعریفات ص ۲۱). - کمال انزعاج را گویند در میل کلی، و طلبی تمام
و عشقی مدام، به طریقه‌ای که یافت و نایافت یکسان شوند، نه دریافت ساکن،
و نه در نایافت زیاد، بلکه حالی سرمد الی‌الابد. و این مرتبه‌ای است نه در
اتصال مشاهده و نه در افتراق مجاهده. (فرهنگ مصطلحات عرفا ص ۴۳) -

کمال انزعاج دل را گویند به میل اصلی به سوی مبدء اولی، و این شوق را مراتب است. چون میل دل به مرتبه‌ای رسد که به هیچ وجه طالب در سلوک طلب به هیچ چیز مقید نگردد و تردد خاطر و اضطرابش همیشه روز افزون باشد و به نیل هر مرغوبی و به تعرض هیچ مکروهی مقید نشود، اول مشتاقی اهل صدق باشد. بیت:

کفر و ایمان هر دو گریش آیدش در پذیرد تا دری بگشایدش
اینچنین باید طلب گر طالبی تو نه ای طالب به دعوی راغبی
فی، ج ۴ ص ۴۷۲ س ۳۲۸۱ عل، ج ۴ ص ۴۱۲ س ۲

و این شوق و طلب به مرتبه‌ای رسد که ملاحظه رغبت و شوق را در جانب معشوق به کمال یابد و این طور شوق گاهی به لباس عاشقی گاهی به عنوان معشوقی ظاهر گردد و در مرتبه‌ی طور سّری و روحی باشد. بیت:

همه شوق و آرزوی غلطم که در لطافت

شده بی قرار و مجنون ز تو شوق و آرزو هم

و چون این شوق در کمال خود به رنگ عشق بر آید چنان که عاشق را وصل و هجران یکسان بود و کفر و ایمان به یک عنوان. مجنون لیلی را همیشه با خود بلکه یک روح به دو بدن تعلق داند و مطلقاً وجود خود را جدا نداند و غیر معشوق در سراپای وجود خود نیابد و این در نهایت طور خفی باشد. بیت:

وما بین شوق و اشتیاق فنیت فی تول بخطر او تجل بحضرة
(مرآة العشاق)

ابو عثمان حیری گفت: به قدر آن که به دل بنده از خدای تعالی سروری رسد بنده را اشتیاق پدید آید. و به قدر آن که بنده از دور ماندن او و از راندن او می ترسد بدو نزدیک شود. (تذکرة الاولیاء ج ۲ ص ۶۱)۔

ر۔ ک: شوق.

اشراف

به کسر اول در لغت به معنای بلندشدن، و نزدیک شدن، و از بالا نگر بستن، و مردان بلند قدر، آمده است (منتهی الارب). و در تداول صوفیان فکر کسی را دریافتن، و آگاه شدن از درون کسی یا سِری بی وسایط عادی (لغت نامه). - نزد صوفیه عبارت است از ارتفاع وسایط، هر چند میان موجد و موجود وسائط کمتر و احکام و جوش بر احکام امکانش اغلب، آن شیئی اشرف. و اگر وسایط اکثر میان وحی و حق، آن شیئی اخس. از بهر همین عقل اول و ملائکه مقربین از انسان کامل اشرف باشند، و انسان از ایشان اکمل.

میان اشرف و اکمل تمیز است ترا کردم خبر دریاب نیکو
ملك اشرف بود ز انسان کامل ولی انسان کامل اکمل از او
(کشاف ص ۷۶۴)

مشرف الضمائر کسی است که خدای تعالی او را بر ضمائر مردم مطلع و آگاه گرداند، و بر او به اسم «الباطن» تجلی فرموده تا بر بواطن خلق مشرف و بر ضمائر و درویشان آگاه و مطلع گردد (نص النصوص ص ۲۷۴).
حاصل کلام آن که: در میان صوفیان به بسیاری از آنان بر می خوریم که از ضمائر اشخاص خبر می دادند، و افکار مریدان خود را می خواندند، و یا آنچه در دل سایرین می گنفت بر زبان می راندند. و در آثار آنان نیز به این گونه اعمال که آن را نوعی از کرامت می شمردند بسیار بر می خوریم، از جمله در اسرار التوحید حکایات بسیاری آمده است که ابوسعید ابوالخیر دارای هنر اشراف خواطر بود، و نیز در تذکرة الاولیاء و طبقات الصوفیه و سایر کتب مقامات و مناقب آنان حکایات بی شماری از این نحوه عمل که اغلب بر کرامات آنان تعبیر شده نقل شده است. ابوالحسین نوری صاحبان اشراف و مطالعه را یکی از مقامات اهل نظر دانسته است. (طبقات الصوفیه سلمی ص ۱۶۹). و صاحب انیس الطالبین از مرشد خود و دیگران حکایات بسیار آورده است که اهل اشراف

بوده‌اند و نمونه‌ای از آن در لغت‌نامه ذیل کلمه اشراق نقل شده است.

اشراق

به کسر اول، در لغت به معنای روشن و تابان شدن آفتاب و روز آمده است. (کشف‌اللغه) و در اصطلاح به حکمتی اطلاق می‌شود که اساس و پایه آن بر کشف و ذوق نهاده شده است به خلاف حکمت مشاء که اصولش استدلال است، حکمت اشراقی حکمتی است که بر دو پایه استدلال و ذوق استوار است و فهم آن مستلزم آشنایی با حکمت مشایی از یث‌سو و دارا بودن ذوق فطری و صفای ضمیر از سوی دیگر می‌باشد. حکمت اشراقی ذوقی است در عین حال که استدلال و فلسفه استدلالی را پایه و لازمه خود به‌شمار می‌آورد. و ترتیب منظم عقل نظری و نیروی استدلال را اولین مرحله کمال طالب معرفت می‌شمارد. پس حکمت اشراقی حکمتی است که می‌کوشد رابطه‌ای بین عالم استدلال و اشراق با تفکر استدلالی و شهود درونی ایجاد کند و در واقع بر زخی است بین فلسفه و کلام مدرسی و تصوف محض خائقا‌هی (مقدمه مجموعه سوم مصنفات سهروردی ص ۳۲). - حکمتی است که شهاب‌الدین یحیی سهروردی مقتول مبتنی بر فلسفه مشایی و تصوف اسلامی و شاید اندیشه‌های ذوقی ایرانیان قبل از اسلام و فلسفه یونان به وجود آورد، و به شهادت تاریخ به علت کوتاه نظری ظاهریان و متعصبان جان خود را بر سر آن نهاد.

بحث در کیفیت این نوع تفکر از حوصله این کتاب خارج است ناگزیر برای توجه کلی به موضوع اشراق به سخنانی از شیخ اشراق و چند تن از صوفیان بسنده می‌کنیم. سهروردی گوید: اشراق الهی به نفوس فلکی سبب حرکات دائمی و استکمال اجرام آنها است. (مجموعه دوم مصنفات سهروردی ص ۱۶۹ حاشیه). - دیدن اشیاء چون تصویر در آینه به علت اشراق حضوری است (همان کتاب حاشیه ص ۱۵۲). - شناسایی مجردات به وسیله اشراق عقلی است (همان کتاب حاشیه ص ۱۲۹). جمله

عقول انوار مجرّد الهی‌اند. و عقل اول آنست که به‌وی وجود منتشی گشت و نور باری عز و علا بروی اشراق کرد اشراق اولی.

(هیاکل‌النور مجموعه سوم مصنفات شیخ اشراق ص ۹۷)
اشخاص کریم ربانی را واسطه‌ای هست میان او و حق تعالی تا مشاهدات انوار جلال الهی کند به واسطه تأثیر اشراقی که موجب حرکت شود و هر حرکتی موجب اشراقی. پس تجدد اشراقات موجب دوام تجدد حرکات است و دوام تجدد حرکات معدّ دوام اشراقات است و دوام هر دو سلسله موجب دوام حدوث حوادث در عالم سفلی است (هیاکل‌النور از همان کتاب ص ۹۹). - اما جماعتی که صالح و فاضل باشند از جوار حق چندان لذت و راحت و مرتبت و منفعت برایشان رسد، که هیچ چشم‌ندیده باشد و هیچ گوش‌نشیده و از هیچ خاطر اختلاج نکرده، از مشاهده انوار حق تعالی. هرگز ایشان را المی حاصل نشود و ایشان را رجوع بود ببدن خویش چون از تاریکی تن خلاص یابند اشراق نور حق برایشان آید. چیزها بینند که هیچ نسبت ندارد با دیدن چشم. (به اختصار از هیاکل‌النور - مجموعه سوم مصنفات شیخ اشراق ص ۱۰۶)

رویم گوید: آثار بشریت محو کردن فناء سوداء نفس است در اشراق نور وحدانیت. (شرح شطحیات ص ۱۸۶). شیخ روزبهان در تعریف تجلی که یکی از اصطلاحات صوفیان است آورده است: اشراق نور اقبال حق است بر دل مقلان. (شرح شطحیات ص ۵۰۰). و صوفیان را در اشراق انوار الهی سخن‌ها است که ذیل کلمه نور به آن اشارت می‌شود ر - ك: نور.

اشراق حقیقی، عالم ارواح و روحانیات است که محل طلوع انوار روحانیه است و غرب آن عالم اجسام و جسمانیات است که موضوع افول اشراق است. (جامع الاسرار ص ۲۶۵) و از افاضه عقل کلی و حی تولد یابد و از اشراق نفس کلی الهام متولد شود. و حی زینت انبیاء است و الهام حلیت اولیا. (ص ۴۵۰) جهت اطلاع بر اختلاف مشائین و اشراقیون در معرفت الله ر - ك: (جامع الاسرار ص ۴۷۹ به بعد).

خلاصه آن که: در نظر این طایفه جنبش فلک و عبادت ملك و پذیرش آدم همه و همه بسته به اشراقات الهی است. و این اشراقات را در عالم حس اشراق حضوری، و در عالم عقل اشراق عقلی، و نسبت به عقل اول اشراق اولی نامند، و آنچه در عالم ارواح و روحانیات صورت می گیرد اشراق حقیقی گویند.

صوفیان را نمازی هست که آن را نماز اشراق نامند و در بیان آداب تصوف آمده است: چون آفتاب برآید (سالک باید) دو رکعت نماز اشراق بگذارد. چون نماز اشراق گذارد جای را نگاه دارد و او را در نماز صبح تمام بخواند تا آن گاه که آفتاب بلند برآید (انسان کامل نفسی ص ۱۲۱) در احوالات مولانا آمده است که: مولانا پیوسته در قلب زمستان شدید که از غایت شدت سرما مردم جوان با پوستین گرد تنور و بخاری هنوز سرما یافتندی، بر بام مدرسه رفتی و تا سحرگاه با صد هزار ناله و آه تهجد نمودی. بعد از نماز صبح از بام زیر آمدی، بعد از آن وضو تجدید کردی و نماز اشراق را تا ضحی وضحی را تا قرب ظهر گزاردی. (مناقب افلاکی ج ۱ ص ۱۹۸) و در جای دیگر در ضمن شرح احوال مولانا آورده است: همچنان اوقات اتفاق چنان می افتاد که گویندگان از غایت مداومت سماع خسته می شدند. روز دوشنبه و اما پنجشنبه به مدرسه دیرترک می آمدند. حضرتش (مولانا) می فرمود: چون نماز عشاق دست نداد نماز اشراق بگذاریم و چند رکعت نماز کردی تا گویندگان می رسیدند و پا کوبندگان سماع می کردند. (مناقب افلاکی ص ۳۹۴). جهت مزید اطلاع از کلمه اشراق رسک: حکمت الاشراق ج ۲ و ۳ و رسایل جوانمردان و شرح شطحیات. و نماز اشراق در این کتاب.

اشفاق

به کسر اول در لغت به معنای کم کردن و ترسیدن و مهربانی کردن (منتهی الارب) آمده و اسم آن شفقت است (اقرب الموارد). و صوفیان

گویند. خدای تعالی فرماید: «الذین من خشیه ربهم مشفقون»^۱ و اشفاق را سه درجه است اول اشفاقی که به سرکشی و عناد و ترك طریق ارشاد انجامد. دوم اشفاقی که حاصلش تفرقه و بازماندن از تحقق و ایجاد مزاحمت برای خود گردد که به ریا و طلب هوی و آرزوها انجامد. سوم اشفاقی که دارنده آن را معجب کند و او را از مصاحبت و همزیستی با خلق بازدارد. لازمه اشفاق رنج و مشقت فراوان و تأسف بسیار و ترس از دست دادن راسلامت است. از این جهت شقیق بلخی گفت که: صاحب اشفاق گرفتار سوء ظن بسیار می شود و هیچ گاه اطمینان قلب پیدا نمی کند حتی اگر بشنود که خدای تعالی فرمود: «لاخوف علیکم الیوم ولانتم تحزنون»^۲.

(حیة القلوب حاشیه قوت القلوب ج ۲ ص ۱۸۳)

خدای عزوجل فرماید: «أنا كنا قبل فی اهلنا مشفقین»^۳ اشفاق دوام حذر است که مقرون با ترحم باشد. و آن بر سه درجت است: درجه اول اشفاق بر نفس است تا مبادا به عناد گراید و یا جهنده به عناد شود، و اشفاق است بر عمل تا مبادا رونده به سوی ضیاع شود، و اشفاق بر خلق است جهت شناختن معاذیر آنان. و درجه دوم اشفاق بروقت است تا مبادا که مشوب به تفرق و تفرقه و پراکندگی گردد، اشفاق بردل است تا مبادا آن را عارضه ای مزاحم شود، و اشفاق بر یقین است تا مبادا سببی در آن مداخله کند. درجه سوم اشفاقی است که صاحب آن را از عجب و خود پسندی مصون دارد، و او را از مخاصمه و دشمنی و عنادورزی با خلق برکنار دارد، و حفظ و نگهداری حسد را بر مرید تحمیل نماید.

(منازل السائرین ص ۴۹ به بعد و ترجمه آن ص ۵۱)

میدان سی و ششم اشفاق است، از میدان رهبت میدان اشفاق زاید قوله تعالی: «الذین هم من خشیه ربهم مشفقون». اشفاق ترس دایم است. ابری است نور باران، و این ترس نه پیش دعا حجاب گذارد و نه پیش

۱- سوره مومنون آیه ۵۷

۲- سوره مبارکه زخرف آیه شریفه ۶۸

۳- سوره مبارکه الطور آیه شریفه ۵۷

فراست بند و نه پیش امید دیوار. این ترس است گدازنده و کشنده تا که بشارت «**الأتخافوا ولا تحزنوا**» نشنود نیارآمد. خداوند اشفاق را کرامت می‌نماید و از هم زوال آن وی را می‌سوزانند. و نور می‌افزایند و فزع تغییر دروی می‌افکند و در غربت وی را برمی‌کشند و عتاب در گوش و دل وی می‌افکنند و این ترس عارفان است. (صد میدان ص ۸۵)

خلاصه: صوفیان این کلمه را هم از قرآن مجید گرفته‌اند و اغلب آن را با اصطلاح خوف همراه آورند و گویند: اشفاق دوام ترس و پرهیز است که با ترحم همراه باشد. و آن را سه درجه است: در مرتبه و درجه اول سالک در خود آرزوهای بسیار حس کند، و در این حالت او را به‌اسبی سرکش تشبیه می‌کنند که در راه هوی و آرزوی صاحبش گام بردارد، و در این حال گمان برد که تمام اعمالش ضایع و باطل است و دائم در ترس مواخذه و معاقبه است. و درجه دوم ترسی است که سالک را از مخالطت و همنشینی با دیگران باز می‌دارد، تا مبدا در آن معاشرت‌ها و مصاحبت‌ها برایش تفرقه‌ای دست دهد و از جمعیت خاطر بازماند. درجه سوم مقامی است که سالک همه سعی و کوشش خود را از توفیق و عطاء حق بیند نه از خود و همین امر او را به‌عجب گرفتار کند تا آن‌جا که از مخاصمت با اهل معاصی دوری گیرند، به‌علت عذرتراشی‌های آنان و یا به‌علت احتراز از انتساب افعال خلق به‌غیر خدا.

اصداغ الجمع

در اصطلاح صوفیه فرق است بعد از جمع، به‌ظهور کثرت در وحدت، و اعتبار کثرت در وحدت. (کشاف ص ۸۳۳)

۱- ان الذين قالوا ربنا الله ثم استقاموا تتنزل عليهم الملائكة الا تخافوا ولا تحزنوا و ابشروا بالجنة التي كنتم توعدون (سوره مبارکه فصلت آیه شریفه ۳۵).

اصحاب صفة

ر- ك: اهل صفة.

اصطفا

به کسر اول در لغت به معنای برگزیدن است (منتهی الارب) و در اصطلاح اصطفا آن بود که حق تعالی دل بنده را مر معرفت خود را فارغ گرداند تا مر معرفت وی صفاء خود اندر آن بگستراند و اندرین درجت خاص و عام مؤمنان همه یکی انداز عاصی و مطیع و ولی و نبی. لقوله تعالی: «ثم اورثنا الكتاب الذین اصطفینا من عبادنا فمنهم ظالم لنفسه ومنهم مقتصد ومنهم سابق بالخیرات» (کشف المحجوب ص ۵۰۶). و باز آن که به اصطفا دوست راضی باشد آن محبان وی اند که اندر رضا و سخط هستی ایشان رعایت بود و منازل دل هاشان به حضرت تنزیه نباشد و سر پرده اسرار ایشان، جز اندر روضه انس نه، حاضرانی باشند غائب و وحشیانی عرشی.

(کشف المحجوب به نقل از لغت نامه)

اصطفا نزد سالکان خالص اجتناء را گویند (کشاف اصطلاحات الفنون ص ۸۶۹). واجتناء به معنای برگزیدگان است و در اصطلاح سالکان عبارت است از آن که حق تعالی بنده را به فیضی مخصوص گرداند که از آن نعمت ها بی سعی بنده را حاصل آید و آن جز پیغامبران و شهداء و صدیقان نبود. و اصطفا خالص اجتنائی را گویند که در آن به هیچ وجهی از وجوه شایبه نباشد (کشاف اصطلاحات الفنون ص ۲۶۷). - میبیدی در تفسیر آیه شریفه «الذین اصطفینا» آورده است: ایشان را که برگزیدیم از بندگان خویش، پسینیان این گیتی و پیشینیان آن گیتی میراث بر آن حق، گواهان انبیاء شفیعان جهانیان پیشوای بهشتیان (کشف الاسرار ص ۱۸۵ ج ۸) ایشان را که برگزیدیم چون میگزیدیم عیب می دیدیم رهی را به بی نیازی خود

چنان که بود برگزیدیم. آن روز که امت محمد را مدح و ثنا گفتیم و رقم اصطفاثیت کشیدیم، فرشتگان دراز عمر پرطاعت را بر درگاه خدمت می دیدیم.

زان پیش که خواستی منت خواسته ام عالم ز برای تو بیارسته ام
در شهر مرا هزار عاشق بیش است تو شاد بزی که من ترا خواسته ام
(کشف الاسرار ج ۸، ص ۱۹۳)

عاشقان جلال را عنایتی است که اصطفاثیت به غبار علل عاریت مکنز نشود. (شرح شطحیات ص ۵۹۱) اصطفاثیت از عصیان (اکل) تغیر نگیرد زیرا که اصطفاثیت از قدم صفات است، حدوث در آن تأثیر نکند (شرح شطحیات ص ۵۹۷). حقیقت اصطفا علمی سابق است. پیش از سبق سبق به حسن عنایت سبق برده در ازل آزال، شرف عارف را به کفایت و رعایت تا ابدالاباد بی تهمت عبودیت و رسم معاملات. (شرح شطحیات ص ۶۲۴)

در مثنوی نیز به همین معنی آمده است:

عامه را از عشق هم خوابه و طبق کی بود پروای عشق صنع حق
آب تتماجسی نریزی در تفرار تاسگی چندی نباشد طعمه خوار
رو سگ کھف خداوندیش باش تا رهاند زین تفرات اصطفاش
(نی، ج ۶، ص ۳۶۷، س ۱۶۶۲) (علا، ج ۶، ص ۵۹۱، س ۲۸)

جهت مزید اطلاع ر. ک: اللع ص ۳۷۵ و تحفة العرفان ص ۱۲۳ و ذیل کلمة اجتناء.

اصطلام

به کسر اول، در لغت به معنای از بیخ برگندن چیزی (منتهی الارب) واستیصال (اقرب الموارد) آمده است. و در تداول صوفیان، غلبات حق بود که کلیت بنده را مقهور و خود گرداند به امتحان لطف اندر نفی ارادتش و قلب ممتحن و قلب مصطلم هر دو به یک معنا باشد. چه آنست که اصطلام اخص و ارق امتحان است اندر جریان عبارات اهل این قصه. (کشف

المحجوب ص ۵۵۶). - اصطلاح نعت غلبه است از وارد حقیقت که بدل عاشقان درآید، تا ایشان را به قهر سلطان خویش در عیون فنا اندازد. حقیقتش تلاشی است در باهرات سبحات حق.

(شرح شطحیات ص ۶۲۸)

اصطلاح وله ایست که بدل غلبه کند و آن تردیک است به «همیان» (اصطلاحات ص ۹۵ و کشاف ص ۸۵۶). - گونه وله است که بدل وارد آید چنان که در زیر قدرت وسلطه آن آرامش حاصل شود (تعریفات به نقل از لغت نامه). - غلبه واردی است بر عقول تا به قوت و نیروی خود بر آن مسلط شود. بعضی از مشایخ گفته اند دلها برد و نوعند؛ قلوب ممتحنه، و قلوب مصطلمه. چون در اصطلاح واقع شود به قهر وسلطه الهی در فنا و طمس افتد. (اللمع ص ۳۷۲). - اما آن که مصطلم بود از خویش و از حس بیرون بود. و بشریت را ناچار حدی بود، چون از جمله باطل گردد، و از نفس و حس و از جمله آفریدها، پس آن غیبت بدو دائم بود، و وی محسوس بود. آن گاه نه تمکین بود و نه تلوین و نه تشریف و نه تکلیف، مگر آن که او را باز آرند بدان چه بروی همی رود بی کسب او.

(ترجمه رساله قشیریه ص ۱۲۴)

الاصطلاح فی الاصطلاح القوم وله یرد علی القلب سلطانه قوی فیسکن من قام به. و آن چنان است که چون حق به صورت جمال به ستر بنده تجلی کند در نفس او اثر هیبت گذارد. چه جمال نعت حق است و هیبت نعت بنده و جمال نعت حق است و انس نعت بنده. و چون بنده به علت تجلی جمال به هیبت دچار شود او را ترس فرا گیرد. هیبت را اثری است در قلب و آرامشی در جوارح و حکم آن اثر اشتعال هیبت است که بنده از سطوت آن می ترسد. و علامتش در ظاهر آرامش جوارح است و موت آن و اگر در این حال حرکتی نماید حرکتش دوری است، و چنان تصور کند که این آتش او را از جمیع جهات فرا گرفته است و خلاص از آن ممکن نیست پس بار دیگر به جای اول خود باز گردد. و این فرار و حرکت از جهت تخفیف آن اشتعال است. اصطلاح از جنس احوال است نه مقامات. شبلی هنگام ادای

نماز دچار این حال می‌شد و خوف و ترسی عظیم او را فرا می‌گرفت و خدای تعالی عنایت خود را شامل او می‌کرد تا به احساس اولیة خود باز می‌گشت و نماز را به جای می‌آورد و چون نماز را تمام می‌کرد این حالت (اصطلاح) بر او غلبه می‌نمود. حال خود را با جنید در میان نهاد، او را گفت آیا نماز را به وقت می‌خوانی؟ گفت آری. جنید گفت: الحمد لله الذی لم یجر علیه لسان ذنب. و چه نیکو سخنی است این سخن جنید. از عجایب حکم اصطلاح جمع بین ضدین است، چه آرامش با جنبش منافی است. و این حالت جوارح را مخدور کند و دل را به جنبش اندازد.

(فتوحات المکیه ج ۲ ص ۵۳۱)

در اصطلاح صوفیان: اصطلاح حالی است از جمله احوال که سالک در حین سلوک دچار آن می‌شود و آن ظاهراً ترس و سرگشتگی و شیفتگی است که سالک را فرا می‌گیرد که رهایی از آن برایش ممکن نیست. و اثرش در باطن است نه در ظاهر به این معنا که سالک در عین آرامش و سکون، در دل خود ترس و ووله و سرگشتگی خاصی حس می‌کند که رهایی از آن برایش مشکل می‌شود. ظاهراً آرام است ولی در باطن دچار سرگشتگی و خوف عظیم می‌گردد. رک: و له وهمیان.

اصطناع

به کسر اول، در لغت به معنای فرمودن کاری را به کسی و ساختن چیزی را به کسی و اگذار کردن و برگزیدن و اختیار کردن (منتهی الارب). و تأدیب کردن و آموختن چیزی به کسی. (اقرب الموارد) و یا کسی نیکویی کردن (تاج المصادر). و امثال آن آمده است. و در اصطلاح صوفیان: بدین سخن آن خواهند که خداوند تعالی بنده را مهذب گرداند به فناء جمله نصیب‌ها از وی، و زوال جمله حظ‌ها. و اوصاف نفسانی وی را اندر وی مبدل گرداند، تا به زوال نعوت و تبدیل اوصاف از خود پیخود شوند. و مخصوص اند بدین درجت پیغمبران علیهم السلام بدون اولیاء و

گروهی از مشایخ بر غیر ایشان بر اولیاء هم روا دارند این صفت.

(کشف المحجوب هجویری ص ۵۵۵)

مرتبه ایست مخصوص پیغمبران صلوات الله علیهم اجمعین و صدیقان. و بعضی گویند این مرتبه از میان جمیع پیغمبران مخصوص موسی علیه السلام بود و از این جهت درباره او فرمود: **وَاصْطَنَعْتُكَ لِنَفْسِي**^۱ * **وَلَتَصْنَعَنَّ عَلَيَّ عَيْنِي**^۲ و برخی آن را در مرتبه انبیاء می دانند و لا غیر. بوسعید خراسانی رحمه الله گفت اول چیزی است در حق که خاصان خود را از خویشتن خویشان بر هاند و نفس بدکار آنان را بمیراند و از آنان خاصی برای خود بسازد. و این اول دخول در توحید است از حیث ظهور توحید دیمومیّه. و گفته اند هیچ نبی و ولییی از محنت آن رهایی نیابد و هیچ کدامشان از فتنه آن رها نشوند. (اللمع ص ۳۷۵) - اصطناع مرتبه خاصان است از انبیاء و اولیا. قال الله تعالی: **«وَاصْطَنَعْتُكَ لِنَفْسِي»** حقیقتش جذب لطایف قدم ارواح قدسی را به نعت تربیت تجلی صفات در کنف وصلت و مشاهده ذات به ذات و خالص محبت خاصان از حق حق. (شرح شطحیات ص ۶۲۳)

غرض از این اصطلاح که چون سایر اصطلاحات این قوم از قرآن مجید گرفته شده است این است که معنای لغوی کلمه از شیئی خاص چیزی تازه و نو ظهور ساختن است مثلاً از قطعه ای طلا انگشتری سازند یا از مشتی خاک ظروف و اوانی. خداوند تعالی نیز به عنایت خاص خود از موجود بشری خاصانی را از میان اقران برگزیند و از آنان بشری کامل و انسانی کبیر سازد. مانند انبیاء و اولیاء الله و خاصان حق. در این برگزیدن، مشایخ قوم اختلاف دارند: بعضی گویند، به دلیل آیاتی که نقل شد این مرتبه فقط و فقط برای موسی دست داد، و برخی دیگر گویند مرحله ای است مخصوص همه انبیاء یعنی موسی علیه السلام و سایر انبیاء در این مقام مشترک اند، و عده ای دیگر مشایخ خود و اولیاء الله و اقطاب را نیز واجد این مقام می دانند.

۱- و ۲ سوره طه آیه ۳۹ و ۴۰

۳- سوره طه آیه ۳۹

اصفیا

به فتح اول، در لغت به معنای برگزیدگان (آندراج) - نامی که امیرالمؤمنین علیه السلام به یکی از چهار طبقه شیعه خویش داد (ابن ندیم به نقل از لغت نامه) - یحیی بن معاذ گفت اولیاء اسرار نعم وی اند و اصفیا رهائن کرمش. (طبقات الصوفیه سلمی ص ۱۱۵) - جمیع اصفیا ذرات شمس برهان سید المرسلین اند. (شطحیات ص ۱۹۲) - حق سبحانه و تعالی خطاب نکند الا به انبیاء و اولیاء و ملائکه و اصفیا و ابدال و عرفا و احبّا (شرح شطحیات ص ۵۵۴).

در تداول صوفیان ظاهر آ اصفیا به برگزیدگان حق اطلاق می شد که مقامی پس از اولیاء الله داشته اند. و گاهی در آثارشان به سرآمد اولیاء الله و عارفان و خاصان حق اطلاق شده است. در مثنوی به معنای مطلق برگزیدگان آمده است.

روز محفل اندر آمد آن ضیا بارگه پر قاضیان و اصفیا
(نی، ج ۵، ص ۲۲۱، س ۳۴۷۷) (علا، ج ۵، ص ۵۲۶، س ۱۴)

اصل

به فتح اول و سکون صاد، در لغت به معنای بن هر چیزی. (مذهب الاسماء) و مرکز چیزی (منتهی الارب). و بیخ درخت و غیر آن. (غیاث) و گوهر و گوهر مردم. (زمخشری) و نظایر آن آمده است. و در اصطلاح فقه و علم ادب و فلسفه و منطق معانی خاصی دارد که شرح درخور این مقام نیست (جهت اطلاع ر-ك: کشاف اصطلاحات الفنون ص ۸۴ و مفاتیح العلوم ص ۱۳ و ۱۴۴).

در اصطلاح صوفیان چیزی است که تزیید پذیرد. و اصل، اصول هدایت و اصول دین است مثل توحید و معرفت و ایمان و یقین و اخلاص. و زیادتیی بر آن ها به زیادتیی هدایت بسته است و احوال و مقامات و اعمال

وطاعات زیاده و فروع این اصول اند. و بعضی از علما گفته اند که آنچه رسول صلی الله علیه و آله و سلم بدان دعوت فرمود اصل است، و آنچه بر آن زیادت شده است فرع. (اللمع ص ۳۵۷) - ظاهر اصول قول شهادت و باطنش تحقق معرفت. و ظاهر فروع برزش معاملات و باطن تصحیح نیت (است) و قیام هر یک از این بی دیگر محال باشد. (کشف المحجوب ص ۱۴) اصل چیزی است که در آن زیادت روا است. حقیقت اصل توحید است و فروع طاعات. آن فرع اصل ایمان است. اصول کتاب است و فروع سنت (شرح شطحیات ص ۵۷۸).

غرض صوفیان از اصل همان اصول واقعی دین است که در توحید و معرفت و ایمان و اخلاص و صدق خلاصه می شود. ایمان به اصول دین اگر از حدود ظاهر تجاوز نکند آن را «شریعت» نامند، و اگر ایمان و عمل بدان، باطنی و حقیقی شد «طریقتش» نامند. و گویند اصول دین را، عامه به حسب ظاهر از ائمه اطهار فرا گرفتند. و عارفان صوفی به حسب باطن. آنان طریق شریعت سپردند و اینان راه طریقت و حقیقت را در پیش گرفتند. (جامع الاسرار ص ۲۲۲)

خلاصه آن که: صوفیان گویند اصل دین توحید است و معرفت بدان. ایمان بدین اصل را ظاهری است و باطنی. ظاهر آن که به بجا آوردن اعمال ظاهری می انجامد «شریعت» است، و باطن آن که احوال و مقامات صوفیان است «طریقت» نامیده می شود. اما در حقیقت اعمال ظاهری و طاعات عامه فرع آن اصول است، لیکن فرع است که تمسک بدان برای رسیدن به اصل واجب و ناگزیر است. پس اصل دین را ظاهری و باطنی است که ظاهرش «شرع» و باطنش احوال و مقامات و معرفت واقعی به توحید و ایمان حقیقی به خدای واحد است که «طریقت» و «حقیقت» نامیده می شود.

خواجه ابو عبد الله انصاری اصطلاحات تصوف را به ده باب تقسیم کرده است، و هر بابی را به نامی خوانده است، و باب پنجم آن را «اصول» نامیده است که شامل ده قسم است از این قرار: ۱- قصد، ۲- عزم، ۳- اراده، ۴- ادب، ۵- یقین، ۶- انس، ۷- ذکر، ۸- فقر، ۹- غنا، ۱۰- مراد، که

شرح هریک را در ذیل همان کلمه باید دید (مقدمه شرح منازل السائرین ص ۱۵ و ترجمه آن ص ۲۳). و نیز برخی از مشایخ برای بعضی از احوال و مقامات اصولی قائل شده‌اند مانند: اصل عشق، اصل محبت، و اصل شریعت و نظایر آن.

اما در مثنوی آمده است:

کسی شود محجوب ادراک بصیر
اصل بیند دیده کو اکمل بود
زین سببهای حجاب گول گیر
فرع بیند چونکه مرد احوال بود
(فی، ج ۵، ص ۱۵۹، س ۱۷۵۸)
(علا، ج ۵، ص ۴۷۶، س ۲)

پس دانستن اصل از نظر مولانا کار احوال و کوتاه نظران و ظاهر بینان نیست، چه آنان فقط به ظواهر مسائل ناظرند، و در حقیقت به فروغ قناعت کرده‌اند. و حال آن که اصل هر چیز غیر ظاهر آن است. خانه خود به خود روشن نیست بلکه روشنی آن از آفتاب جهانتاب است که خارج از خانه است و تناسبی هم با آن ندارد. یا بوستان وقتی خواهد فهمید که خضارت و سرسبزش از خودش نبوده است که فصل زمستان فرارسد. و شاهدان صاحب جمال وقتی خواهند فهمید که این همه غنچ و دلال و عشوه و ناز آنان که لازمه زیبایی است بیهوده بوده است که پیری فرارسد، و آن همه زیبایی ظاهر فریب به زشتی شیطان گریز بدل شود. یا این تن خاکی را که اصل وجود می‌پندارند چون دست اجل به اصلش رساند و به خاک تبدیلیش کند آن گاه خواهیم دانست که اصل این تن نبود بلکه روحی بود که بر آن حاکم است.

گرچه در خود خانه نوری یافتست
گرچه آهن سرخ شد اوسرخ نیست
گر شود پرنور روزن یا سرا
هر در و دیوار گوید روشنم
پس بگوید آفتاب ای نارشید
سبزها گویند ما سبز از خودیم
فصل تابستان بگوید کای امم
آن ز همسایه منور تافتست
پرتو عاریت آتش ز نیست
تو مدان روشن مگر خورشید را
پرتو غیری ندارم این منم
چونکه من غارب شوم آید پدید
شاد و خندانیم و ما عالی قدیم
خویش را بینید چون من بگذرم

روح پنهان کرده قر و پر و بال
يك دو روز از پرتو من زیستی
باش تا که من شوم از تو نهان
طعمه موران و مارانت کنند
کو به پیش تو همی مردی بسی
پرتو آتش بود در آب جوش
(علا، ج ۱، ص ۸۶، س ۹)

تن همی نازد بخوبی و جمال
گویدش کای مزبله تو کیستی
غنچ و نازت می ننگجد در جهان
گرم دارانت ترا گوری کنند
بینی از گند تو گیرد آنکسی
پرتو روحست نطق و چشم و گوش
(نی، ج ۱ ص ۲۵۱، س ۳۲۶۱)

دنیاپی را که صاحب‌دلان مردود می‌شمارند و عارفان دشمنش می-
انگارند، این ظاهر فریبده آن که عبارت باشد از مال و منال و خانه و
خاندان و دستگاه و احتشام نیست، بلکه از اصل دنیا گریزانند که آن غفلت
از حق و دوری از حقیقت است که نتیجه حاصله دنیاداری و مال و مقام
دوستی است.

چیست دنیا از خدا فارغ بدن نی قماش و نقره و میزان وزن
(نی، ج ۱، ص ۶۱، س ۹۸۳) (علا، ج ۱، ص ۲۶، س ۲۲)
پس آن چه ما آنرا بیداری می‌نامیم در حقیقت خوابی بیش نیست.
هر که بیدارست او در خواب‌تر هست بیداریش از خوابش بتر
چون بحق بیدار نبود جان ما هست بیداری چو در بندان ما
(نی، ج ۱، ص ۲۶، س ۴۵۹) (علا، ج ۱، ص ۱۱، س ۱۲)

در مثنوی به‌موارد بسیار برمی‌خوریم که به بیان اصل مسائل از نظر
عامه و خاصان حق پرداخته و نتیجه گرفته است که آنچه را عامه اصل و
حقیقت گرفته‌اند در واقع و نفس الامر پنداری بیش نیست و راه را گم
کرده‌اند. مثلاً لذت را در همین عالم مادی جستجو می‌کند و حال آن که
باید آنرا در درون خود جستجو کنند.

راه لذت از درون دان تر برون ابلهی دان جستن قصر و حصون
آن یکی در گنج مسجد مست و شاد و اندگر در باغ ترش و بی‌مراد
گرچه پرنقش است خانه برکش گنج جووز گنج آبادان کنش
خانه پرنقش تصویر و خیال وین‌صور چون پرده بر گنج وصال

پرتو گنجست و تابش‌های زر
هم ز لطف و عکس آب باشرف
هم ز لطف و جوش جان بآئین
(نی، ج ۶، ص ۴۶۷ س ۳۴۲۵)
مرک که این همه از آن هراسنا کند ویرانی تن نیست بلکه معموری
نفس است. پس آن کس به زندگانی جاوید رسد که از عمارت نفس پرهیزد
و در مرگ آن کمر همت بندد.

این همه مردن نه مرگ صورتست
ای بسا خامی که ظاهر خویش ریخت
ای بسا نفس شهید معتمد
(نی، ج ۵، ص ۲۴۳ س ۳۸۲۱)
این بدن مر روح را چون آلتست
لیک نفس زنده آن جانب گریخت
مردم در دنیا چو زنده می‌رود
(علا، ج ۵، ص ۵۳۷ س ۱۵)

هم چنین بقا را در همین عالم مادی تصور می‌کنند و همه همت خود
را صرف ارضاع امور جسمانی می‌نمایند، و حال آن که اصل بقا فنا است
و تا سالک فانی نشود و ما سوی الله را بدست فراموشی نسپارد به بقای واقعی
که از آن به بقاء بالله تعبیر می‌کنند نتواند رسید.

این بقاها از فناها یافتی
زان فناها چه زیان بودت که تا
چون دوم از اولینت بهترست
در فناها این بقا را دیده‌ای
هین بدها ای زاغ این جان باز باش
تازه می‌گیر و کهن را می‌سپار
(نی، ج ۵، ص ۵۱ س ۷۹۶)
از فنا اش رو چرا بر تافتی
بر بقا چفسیده‌ای ای نافقا
پس فنا جو و مبدل را پرست
بر بقای جسم چون چفسیده‌ای
پیش تبدیل خدا جانباز باش
که هرامسالت فزونست از سه‌پار
(علا، ج ۵، ص ۴۴۹ س ۱۵)

اضداد

ر. لک: ضدان

اطلاع

به کسر اول و تشدید طاء، در لغت به معنای دیده‌ور شدن و واقف گردیدن و آگاه‌شدن و خواستن و آموختن. (منتهی‌الارب) آمده‌است. و در اصطلاح صوفیان، خواجه ابو عبدالله انصاری گوید: میدان هشتاد و هشتم اطلاع است. از میدان سماع، میدان اطلاع زاید. قوله تعالی: «وسنریهم آیاتنا فی الافاق و فی انفسهم»^۱. اطلاع مستمع، مطلع‌شدن وی است بر نصیب خود از حق. و آن مردان سه‌اند. اطلاع مستمع به قرآن، به دل زنده و بار آورد او را سه‌چیز: بی‌می از خطا بازدارنده، امیدی بر خدمت دارنده، و سکینه‌ای با حکم سازنده. و اطلاع مستمع علم به دل فراغ. بار آورد وی را سه‌چیز: ترهت در کوشش و هدایت در عقل و توانگری در دل، و اطلاع مستمع اشارات به دل بینا، بار آورد وی را سه‌چیز: مبادی از معرفت و برقی از هیبت و نسیمی از قرابت. (صد میدان ص ۱۹۵)

می‌بیدی در تفسیر آیه مذکور در بالا آورده است: «یکی تأملی کن در لطایف و عوطف ربانی و آثار عنایت و رعایت الهی که تعبیه این مثنی خاك است. و انواع کرامت و تخصیص قربت که برایشان نهاده، که همه عالم بیافرید و به هیج آفریده نظر محبت نکرد. به هیج موجود رسول نفرستاد، به هیج مخلوق پیغام نداد، چون نوبت به آدمیان رسید که بر کشیدگان لطف بودند، و نواختگان فضل و معادن انوار، اسرار ایشان را محل نظر خود گردانید. پیغامبران به ایشان فرستاد، فرشتگان را رقیب ایشان کرد، سوز عشق در دل‌ها نهاد، بواعث شوق و دواعی ارادت پیایی کرد. مقصود از این عبارت آنست که آدمی مثنی خاك است هر چه یافت از این تشریفات و تکریمات یافت که همه لطف و عنایت خداوند پاک است. (کشف‌الاسرار ج ۸ ص ۵۴۵)

در مثنوی آمده است:

زانکه آن تقلید صوفی از طمع عقل او بر بست از نور لمع

| | |
|--|--|
| طمع لوت و طمع آن ذوق سماع (نی، ج ۲ ص ۲۷۸ س ۵۷۵) | مانع آمد عقل او را ز اطلاع (علا، ج ۲ ص ۱۷ س ۱۸) |
| گوش را بندد طمع از استماع (نی، ج ۳ ص ۶ س ۶۶) | چشم را بندد غرض از اطلاع (علا، ج ۶ ص ۱۹۴ س ۱۸) |

اطوار سبعة

به فتح اول به معنای مراتب هفت گانه که صوفیان درباره آن گویند: «بدان که دل را اطوار مختلف است، و در هر طور عجایب بسیار و معانی بی شمار تعبیه است که کتب بسیار به شرح آن وفا نکند. خواجه امام محمد غزالی قدس الله روحه يك مجلد کتاب در عجایب القلب ساخته است و هنوز عشری از اعشار آن نگفته است، اما این جا از هر چیزی رمزی مختصر گفته اید انشاء الله.

بدان که دل بر مثال آسمان است و تن بر مثال زمین... و همچنان که زمین را هفت اقلیم است و آسمان را هفت طبقه، قالب را هفت عضو است دل را هفت طور که «وقد خلقکم اطواراً^۱...» و همچنان که هر طبقه از آسمان محل کوکبی است سیاره تا هفت آسمان محل هفت کوکب سیاره است، هر طور از اطوار دل معدن گوهری دیگر است:

طور اول را «صدر» گویند و آن معدن گوهر اسلام است که «افمن شرح الله صدره للاسلام فهو نور علی نور من ربه^۲». و هر وقت که از نور اسلام محروم ماند معدن ظلمت و کفر است، و محل وساوس شیطان و تسویل نفس است. و از دل محل وساوس شیطان و تسویل نفس صدر بیش نیست و آن پوست دل است، و در اندرون. و طور دوم از دل را «قلب» خوانند و آن معدن ایمان است که «کتب فی قلوبهم الایمان^۳». و محل نور عقل

۱- سوره مبارکه نوح آیه ۱۳

۲- سوره مبارکه زمر آیه ۲۲

۳- سوره مجادله آیه ۲۲

است، و محل بینایی است. و طور سیم «شغاف» است و آن معدن محبت و عشق و شفقت بر خلق است که «قد شغفها حباً» و محبت خلق از شغاف نگذرد.

و طور چهارم را «حَبَّة الْقَلْب» گویند که معدن محبت حضرت الوهیت است، و خاصان راست که محبت هیچ مخلوق را درو گنج نیست. و طور ششم را «سویدا» گویند، و آن معدن مکاشفات غیبی و علوم لدنی، و منبع حکمت و گنجینه خانه اسرار الهی است، و محل علم اسماء بود که «و علم آدم الاسماء كلها»^۱. آنست و در آن انواع علم کشف شود که ملائکه از آن محرومند. و طور هفتم را «مِهْجَةُ الْقَلْب» گویند، و آن معدن ظهور انوار تجلی های صفات الوهیت است.

و تمامی صفای دل در آنست که صحت و سلامت تمام یابد و از آفت مرض «فی قلوبهم مرض»^۲ بکلی بیرون آید. و نشان صحت او آنست که این اطوار که بر شمردیم هریک به حق عبودیت خویش قیام نمایند و به خاصیت معانی که در ایشان مودع است مخصوص گردند، بر وفق فرمان و طریق متابعت. قالب را هفت عضو است، بر هفت عضو سجده فرموده اند. دل را نیز بر هفت طور سجده واجب است، و سجده او آنست که روی از همه مخلوقات بگرداند، و از تمتعات دنیاوی و اخروی اعراض کند و به همگی وجود توجه به حضرت کند، و از حق هیچ جز حق نطلبد. (مرصاد العباد چاپ نشر کتاب به اختصار از ص ۱۹۴ تا ۱۹۸) - در اصطلاح تصوف عبارت است از طبع و نفس و قلب و روح و سر خفی و اخفی. (کشاف ص ۹۵۷)

۱- سوره یوسف آیه ۳۵

۲- سوره بقره آیه ۳۱

۳- سوره مائده آیه ۵۵